BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIV
C
52
NAPOLI

DE L'ACTION DE DIEU SUR LES CREATURES :

TRAITE'

DANS LEQUEL ON PROUVE

LA PREMOTION PHYSIQUE PAR LE RAISONNEMENT.

Et où l'on examine plusieurs questions, qui ont rapport à la nature des esprits & à la Grace.

TOME V.

Contenant la seconde partie de la VII. Section.

Imprimé à Lille, & se vend.

A PARIS,

Chez FRANÇOIS BABUTY, ruë S. Jaques, audessus de la ruë des Mathurins, à Saint Chrisostome.

MDCCXIII.

Avec Approbations & Privilege du Roy.

TABLE

DES

CHAPITRES

Contenus dans ce Volume.

SEPTIEME SECTION.

PREMIERE PARTIE.

Dans laquelle on repond aux difficultés.

CHAP. I. *CE qu'on doit juger en général des difficultés sur cette matiere.* 1

CHAP. II. *Que la grace efficace par elle même & la Prémotion ne détruisent point la liberté d'indifférence.* 12

CHAP. III. *On continue de montrer que la grace efficace & la Premotion ne detruisent point la liberté d'indifférence.* 18

CHAP. IV. *De la liberté à l'égard de l'amour de la fin.* 32

CHAP. V. *De la liberté à l'égard du choix & des moiens.* 47

CHAP. VI. *Dans lequel on compare la liberté à l'égard de la fin, avec la liberté à l'égard des moiens.* 71

CHAP. VII. *Du pouvoir en général.* 84

CHAP.

CHAP. VIII. *Du pouvoir que nous avons par la nature.* 89
CHAP. IX. *Où l'on continue de parler du pouvoir naturel.* 112
CHAP. X. *De l'usage de raison nécessaire pour agir librement.* 126
CHAP. XI. *Du pouvoir que nous donne la grace habituelle.* 144
CHAP. XII. *Du pouvoir que nous donne la grace actuelle qui est inefficace.* 149
CHAP. XIII. *Continuation de la matiere.* 166
CHAP. XIV. *Du pouvoir actif.* 204
CHAP. XV. *De l'indifference à l'égard du plaisir & à l'égard de l'évidence.* 225
CHAP. XVI. *Où l'on continue de parler de l'indifférence à l'égard des plaisirs & de l'évidence.* 235
CHAP. XVII. *Que la Prémotion ne rend point Dieu auteur du péché.* 256
CHAP. XVIII. *Du tort de l'homme.* 272
CHAP. XIX. *On répond à quelques objections vulgaires.* 305

LA PRE'MOTION PHYSIQUE PROUVE'E PAR LE RAISONNEMENT.

SEPTIEME SECTION.

PREMIERE PARTIE.

Dans laquelle on répond aux difficultez.

CHAPITRE I.

Ce qu'on doit juger en general des difficultez ſur cette matiere.

I.

LE ſyſteme de la prémotion phyſique eſt, comme on l'avoue aſſez communément, celui de tous les ſyſtemes qui ſe ſoutient le mieux, & qui donne les idées les plus diſtinctes, les plus nobles & les plus ſuivies.

Mais ce ſyſteme a ſes difficultés ; & c'eſt ce qui en éloigne.

Cet amas de raiſons en faveur de la prémotion devient, dira-t-on, un appareil aſſez inutile, tandis que ces difficultés ſubſiſteront ; & ſi l'on n'y trouve un dénouëment ſatisfaiſant ; vainement ſe met-on en frais du côté des preuves. C'eſt ainſi qu'on raiſonne aſſez ordinairement. Comme on trouve que les difficultés ſur cette matiere ſont très intéreſſantes, & qu'il en eſt peu qui le ſoient davantage, l'on attendqu'elles ſoient levéespourprendre ſon parti. On inſiſte moins ſur la force des preuves que ſur la réponſe aux objections, & l'on va ſouvent juſqu'à faire dépendre l'une de l'autre.

I I.

Mais de ſe tenir ainſi en ſuſpens, & de ne fixer ſon jugement qu'aprés l'éclairciſſement des difficultés, c'eſt une diſpoſition d'eſprit qui peut être bonne ou mauvaiſe, ſelon la différence des matieres dont il eſt queſtion. Elle eſt bonne en fait de matieres qui ne ſont que probables, & en fait de preuves qui ne ſont point capables de porter la certitude ; pour lors ce n'eſt que par la comparaiſon des raiſons pour & contre, que l'on peut décider laquelle des deux opinions contraires mérite d'être pré-

préférée. Mais elle eſt mauvaiſe, lorſqu'il s'agit de preuves certaines & de démonſtrations ; en ce cas il n'y a plus à balancer, & l'on n'eſt point reçu à alléguer des objections. Il ne s'agit alors que d'éxaminer ſoigneuſement ces preuves que l'on nous donne comme certaines & démonſtratives ; & ſi elles ſont telles en effet, le reſpect qui eſt dû à la vérité, lorſqu'elle ſe montre, nous oblige de nous y rendre indépendemment de tous les difficultés.

Ce devoir ſi important & ſi peu obſervé, devoir néanmoins dans lequel conſiſte le bon uſage de notre eſprit, & la fidélité que nous devons à la prémiere vérité, ce devoir, dis je, conſiſte à ſuivre pas à pas la lumiere, à meſure qu'elle ſe préſente, à ne point combattre les vérités connues par celles qui ſont ignorées, & à ne point prendre l'obſcurité des choſes que Dieu nous a cachées, pour une raiſon de conteſter celles qu'il lui a plu de nous découvrir.

III.

Quiconque apporte des démonſtrations de ce qu'il avance, n'eſt point obligé d'entrer dans la diſcution des difficultés ; il faut trancher court, en diſant : Vos objections ſont fauſſes, parce que mes dé-

monſtration ſont vraies ; & que la vérité ne peut pas être oppoſée à la vérité. Mais comment ces objections ſont-elles fauſſes? C'eſt ce que je ne vous expliquerai pas, pourra-t-il répondre : mes lumieres vont juſqu'à voir qu'elles ſont fauſſes, mais non pas juſqu'à pénétrer diſtinctement pourquoi : c'eſt un nœud que je puis couper, mais dont je ne puis démêler les détours.

Une telle réponſe, je l'avoue, ne ſatisfait pas notre eſprit. Avide & impatient comme il eſt, il ne peut demeurer dans des bornes ſi génantes ; il veut ou tout voir, ou tout nier ; & la cupidité démeſurée qu'il a de ſavoir, fait que lorſqu'il ne peut l'aſſouvir en l'entier, il s'en venge ſur le peu de vérités qui ſe montrent à lui, par l'orgueilleuſe licence qu'il ſe donne de n'en tenir aucun compte.

En cela notre eſprit eſt viſiblement injuſte, & cette injuſtice vient de cette plaie originelle, qui eſt appellée, ſelon S. Auguſtin, la concupiſcence des yeux. Mais il ſemble que ce vice, plus rare ſur certaines matieres, ſe dévelope avec moins de retenue ſur celle que nous traitons.

On pourroit citer des ſentimens de Philoſophie, qu'on ne laiſſe pas de tenir ferme, quoique les difficultés paroiſſent inſurmontables. Dans les Mathématiques il

il n'i a point d'autre méthode : parce que l'on apporte des démonſtrations, jamais on ne répond aux difficultés : & ſi en conſéquence des propoſitions qu'on a démontrées, il s'en éleve quelqu'une d'une obſcurité pénétrable, on eſt aſſez ſincere pour avouer ſon ignorance, mais aſſez conſtant & courageux pour ne point rétracter ce qui a précédé. Pourquoi donc dans l'accord de la grace efficace avec le libre arbitre ne ſuivroit-on pas une méthode ſi ſage, & ſi proportionnée à l'eſprit humain?

IV.

Il ſemble qu'il n'eſt point de matiere qui le demande plus, car il n'en eſt point qui demande des connoiſſances plus étendues. Il eſt aiſé de connoître certains reſſorts d'une machine : mais pour appercevoir ; comme il faut, l'union de ces différens reſſorts & l'accord de toutes les parties, il faut connoître la machine bien parfaitement. Il eſt aiſé de connoitre les dimenſions d'un quarré & celles d'un cercle ; mais de déterminer la correſpondance & la proportion de l'un avec l'autre, c'eſt à quoi nul eſprit n'a encore pu atteindre. Il faut en dire autant de la combinaiſon des différens mouvemens. Pour voir une chaîne, ce n'eſt point aſſez d'a-

voir vu les deux anneaux qui la terminent, il faut l'avoir vue toute entiere. De même, pour pénétrer l'accord du libre arbitre avec la grace, il ne suffit pas de connoître, & que Dieu nous fait déterminer, & que nous nous déterminons librement, il faudroit en avoir vu bien davantage; il faudroit avoir pénétré des matieres dont nous connoissons à peine la surface; il faudroit avoir dévelopé toute notre ame, & quand on l'auroit fait, ce ne seroit pas tout; car l'accord de ces matieres est bien différent du rapport mutuel de deux figures, du quarré & du cercle; ces deux figures sont du même genre; mais ici il s'agit d'accorder l'action d'une cause particuliere avec celle de la cause universelle: il s'agit de montrer le rapport entre l'être fini & l'être infini. Or si l'on considere combien ces gens sont éloignés en eux-mêmes; combien ils sont au dessus de nostre portée; combien; par éxemple, il est difficile de découvrir le rapport d'une étendue bornée avec l'immensité de Dieu, d'une durée finie avec l'éternité, l'on comprendra combien notre esprit est peu en état d'expliquer parfaitement le rapport de l'opération libre d'un être borné avec l'opération prédéterminante de l'être infini.

V.

V.

Quand donc on ne pourroit apporter la ſolution de ces difficultés, ce ne ſeroit une marque que de notre ignorance: mais à Dieu ne plaiſe que notre ignorance préjudicie à une vérité connue par des preuves ſi fortes & ſi inconteſtables. Poſons ce principe avant que d'entrer dans la diſcuſſion des difficultés ſur cette matiere. Car ſi nous y entrons, ce n'eſt pas que nous la regardions comme néceſſaire pour s'aſſurer de la vérité de la prémotion phyſique, qui paroit ſuffiſamment établie; mais c'eſt que ces difficultés ſont très importantes en elles-mêmes, que ce ſont des matieres très belles & très curieuſes, ſur leſquelles il eſt néceſſaire d'être inſtruit. Dans cette recherche peut être réuſſira-t-on à donner la ſolution véritable, peut-être n'y réuſſira-t on pas: mais ce ſuccès ne doit rien changer au fond des ſentimens. Ce que l'on tient avec une pleine certitude, l'on ne doit jamais le faire dépendre des explications qui ne viennent qu'après coup.

C'eſt une article de ſoi expreſſément défini par l'Egliſe, que nous ſommes libres, & que pour mériter & pour démériter dans l'état où nous ſommes, il ne ſuffit pas d'avoir une liberté de contrainte, mais

qu'il faut encore une liberté & une éxemption de néceſſité. Ce dogme doit être embraſſé avec tant de fidélité ; que rien ne ſoit capable ni de l'altérer, ni de l'affoiblir, & qu'on n'en faſſe pas dépendre la croiance des recherches & des explications humaines, mais qu'on le tienne dans le ſens même de l'Egliſe.

D'un autre côté la grace efficace eſt une vérité clairement enſeignée par l'Ecriture & par la Tradition ; & la prémotion phyſique eſt une ſuite de cette vérité, qui eſt elle-même ſuffiſamment marquée dans les livres ſaints, dans ceux des Docteurs de l'Egliſe, & que la raiſon humaine démontre en pluſieurs manieres. Il n'eſt donc pas à craindre qu'entre la grace efficace & la liberté il y ait plus qu'une oppoſition apparente : & comme la vérité de ces deux points eſt conſtante, quand même l'on ne pourroit pas en découvrir l'accord, on ne devroit pas croire qu'il en fut moins réel.

V I.

Au reſte il faut remarquer que les raiſons qu'on allegue contre la grace efficace & la prémotion phyſique, ſont de nature à faire une impreſſion toute autre que les réponſes des Thomiſtes.

Ces raiſons ſont des raiſons morales & vul-

vulgaires, que l'on ſent en ſoi même être vraies juſqu'à un certain point, mais qu'il eſt aiſé de pouſſer trop loin, lors qu'on n'approfondit pas aſſez les matieres. Ces raiſons d'ailleurs ſe trouvent fortifiées par les préjugez de l'enfance, & par la corruption d'une nature, dont l'orgueil & l'amour de l'indépendance ſont les grandes plaies. Ainſi elles ſont revêtues de tout ce qu'il faut pour former en nous l'impreſſion la plus vive & la plus ſenſible.

A ces objections les Thomiſtes apportent des réponſes toutes métaphyſiques, dépouillées par conſéquent de ce qui peut frapper les ſens, & intereſſer l'homme charnel. Ces réponſes ne trouvent d'accès qu'auprès de l'intellect pur, & n'ont d'autre reſſource que dans une vérité ſeche & abſtraite. Mais que nous ſommes foibles, pour atteindre juſqu'à ce point!

De plus rien n'eſt moins du goût de notre eſprit, que d'apporter des réponſes d'un genre tout different de celui des objections, & de réſoudre par la Métaphyſique une difficulté morale. On aime à puiſer la ſolution dans la difficulté même: & l'on veut qu'elle ſoit tellement aſſortie, que l'objection ſemble la porter avec elle. C'eſt un trop penible effort de ſe tranſporter du ſenſible & du familier au ſublime & à l'abſtrait; & il faut beaucoup

d'étenduë pour embraſſer à la fois deux genres ſi differens, pour les allier enſemble, & pour les proportionner de maniere, que l'un ſans détruire l'auteur, l'éclaiciſſe & le développe.

Cependant à conſidérer ces deux genres, celui des réponſes Thomiſtiques ; & celui des objections oppoſées, on ne peut s'empêcher de donner la préférence au prémier. Car il eſt ſur que les argumens vulgaires ſont plus ſujets à contenir quelque illuſion, que ce genre de réponſes ne le peut être à trahir la vérité. Je conviens queces raiſonnemens vulgaires renferment certaines vérités ; mais ſouvent auſſi pouſſent-ils bien au delà. On ſent par éxemple que l'une produit ſon action ; & l'on eſt tenté de conclurre qu'elle ſeule ſuffit pour la produire. On ſent qu'on eſt libre à ſe déterminer ; & l'on en conclud un droit de ſe déterminer ſans une opération ſupérieure qui nous prédétermine. On ne ſent point cette operation de Dieu en ſoi même, l'on n'aime point même un tel aſſujettiſſement, on veut être plus maître : & comment, ſi l'on s'en tient-là, n'ira-t-on pas juſqu'à la mer ? Comme dans ce genre on n'enviſage les objets que par l'écorce, l'on eſt plus expoſé à ſe tromper qu'on ne l'eſt dans le genre métaphyſique, où la préciſion & l'éxactitude

de qui en ſont le caractere, ſont plus propres à nous défendre de ces égaremens. J'ajoute encore que les queſtions qui regardent le fond de notre ame & la maniere dont Dieu y agit, ſont matieres métaphyſiques, leſquelles par conſéquent ont plus de proportion avec ce genre qu'avec tout autre.

VII.

Aprés tout, bien loin de déguiſer ici les difficultés du ſyſteme de la prémotion, bien loin de tâcher de les diſſimuler ou de les couvrir, & de regarder ce point comme le foible du Thomiſme : l'on doit au contraire s'en faire gloire. Que les défenſeurs des opinions oppoſées ſe vantent que de leur côté il n'y a point de difficulté à accorder la liberté avec la grace ; leur ſyſteme eſt-il donc clair, ſans obſcurité, ſans nuage ? C'eſt pour cela même que je n'en veux point.

Dans le véritable ſyſteme il y a des profondeurs impénétrables, & des difficultés reconnues par l'Ecriture & par les Peres. Quoiqu'il ne ſoit pas impoſſible, au moins eſt-il ſi difficile de diſcerner la queſtion de la grace & celle du libre arbitre * que lorſqu'on défend le libre arbitre, il ſemble qu'on nie la grace de Dieu, & lorſqu'on établit la grace de Dieu de la ma-

* S. Aug. lib. 4. contra Jul. cap. 8. p. 608.

niere qu'il faut l'établir, il semble qu'on détruise le libre arbitre. Les objections contre la grace efficace se tournent par conséquent en preuves : les ennemis qui viennent l'attaquer, sont autant de témoins qui dépose nt en sa faveur. Or c'est un des plus grands caracteres de vérité d'un sentiment, lorsqu'il se prouve par l'endroit même, par lequel on prétend le combattre. Au lieu que le faux se détruit toujours par quelque côté, le vrai se soutient par tout : & comme l'unité accompagne la vérité, si nous n'appercevons pas la réunion des vérités, nous ne devons l'imputer qu'en peu d'étenduë de nos lumieres.

CHAPITRE II.

Que la grace efficace par elle-même & la Prémotion ne détruisent point la liberté d'indifférence.

I.

SI la grace, dit on, étoit efficace par elle-même, l'homme à qui elle seroit donnée, ne pourroit pas n'y point consentir. Or si l'homme ne peut point ne pas consentir à cette grace, il est visible qu'elle ôte la liberté d'indifférence. Car la

la liberté d'indifference conſiſte dans un pouvoir de vouloir & de ne vouloir pas, de conſentir à faire, ou de conſentir à ne point faire. Donc, dira t-on, ſi la grace eſt efficace, elle détruit la liberté.

Ce raiſonnement eſt la grande objection ; par laquelle on attaque la grace efficace & la promotion phyſique. On peut le tourner en mille manieres, lorſqu'on veut donner carriere à ſon eſprit ; mais toutes dans le fond reviennent au même poinct.

I I.

Avant que d'y répondre, il faut remarquer que ce ne ſeroit pas aſſez de dire, que l'homme à qui Dieu donne une prémotion phyſique pour une action, a le pouvoir de ne point faire cette action, mais d'en faire une autre, parce que Dieu peut ne lui point donner une telle prémotion, mais une autre qui lui feroit opérer une autre action. N'admettre qu'un pouvoir purement extérieur, & qui ne marque rien de réel dans le cœur de l'homme, ce ſeroit détruire la liberté d'indifference. Car la liberté ſuppoſe une equalité intérieure à l'homme ; & le pouvoir qu'elle renferme, eſt un pouvoir actif, réel & véritable, & non pas ſeulement une certaine capacité d'éprouver tour à tour la do-

mination de la grace & celle de la cupidité.

Il faut remarquer en second lieu, qu'on ne peut pas dire non plus que l'homme, avant qu'il eût la prémotion pour faire telle action, par exemple pour donner l'aumône, avoit un pouvoir réel de donner, ou de ne pas donner son aumône: mais qu'au moment que la prémotion lui est donnée, il n'a plus d'autre pouvoir que celuy de la donuer. Une telle pensée renverseroit encore la liberté d'indifférence. Cette liberté renferme un double pouvoir, le pouvoir de vouloir & celui de ne vouloir pas. Donc si dans le moment que Dieu nous donne sa prémotion pour vouloir, on n'avoit plus qu'un seul pouvoir, qui est celui de vouloir, & qu'on cessât d'avoir l'autre, qui est celui de ne vouloir pas, on n'auroit plus pour cet instant même la liberté d'indifférence.

III.

Cela posé, je répons, comme on a coutume de le faire, que l'homme dans l'instant même que Dieu lui donne la prémotion physique & la grace efficace, a le pouvoir de n'y pas consentir. Car la prémotion physique donne, à la verité, l'action; elle fait que l'homme consent actuelle-

ctuellement, mais elle n'ôte pas ce pouvoir réel & interieur que l'homme porte dans le fond de ſon être de conſentir ou de ne pas conſentir.

C'eſt ce que les Thomiſtes expriment lorſqu'ils répondent à cette objection de la maniere ſuivante. L'homme qui a la grace efficace & la prémotion, ne peut pas vouloir ne pas agir. Ils diſtinguent : il ne peut pas vouloir ne pas agir dans le ſens compoſé, ils l'avoüent : dans le ſens diviſé, ils le nient.

Ces termes ſcholaſtiques ; & en apparence obſcurs, ont une ſignification trés claire & très préciſe, qui ſe réduit à la réponſe que nous venons d'apporter. L'homme qui a une grace efficace pour faire le bien, ne peut point vouloir faire le mal dans le ſens compoſé ; c'eſt-à-dire, que ſuppoſé qu'il faſſe le bien, on ne peut pas dire qu'en même temps il fera actuellement le mal, parce que ces deux actions incompatibles ne peuvent ſe trouver enſemble dans le même homme au même inſtant.

Cependant l'homme qui a une grace efficace pour faire le bien, peut vouloir faire le mal dans le ſens diviſé; parce que, quoique l'homme ne puiſſe former tout à la fois ces deux actes incompatibles, néanmoins dans le temps même qu'il forme un

de

de ces actes, il conserve la puissance de former l'autre.

V I.

La raison pour laquelle l'homme qui fait une bonne action, ne fait pas en même temps l'action opposée, je veux dire la mauvaise, c'est que ces deux actions sont incompatibles ; que vouloir faire & vouloir ne pas faire, vouloir aimer Dieu & vouloir ne le point aimer, ce sont des actes, dont l'un exclud l'autre.

Or il n'en est pas ainsi de l'action & du pouvoir. Agir & pouvoir ne pas agir, vouloir aimer Dieu & pouvoir ne le point aimer, ce ne sont point deux choses incompatibles & qui s'excluent. L'incompatibilité vient de l'opposition des deux termes, & ici il n'y en a point. S'asseoir & être debout, être en repos & se mouvoir, voilà deux choses incompatibles, parce qu'elles sont opposées : mais s'asseoir & pouvoir être debout, être en repos & pouvoir se remuer ; voilà deux termes, mais qui ne sont point incompatibles, parce qu'ils ne sont pas opposés.

Il en faut dire autant sur nôtre question ; aimer Dieu & ne le point aimer, ce sont deux choses opposées : mais aimer Dieu & pouvoir ne le point aimer, ce ne sont point deux choses opposées. Ce qui

est

eſt oppoſé au blanc, c'eſt le noir, mais non pas le pouvoir d'être noir. Afin que deux choſes ſoient oppoſées, il faut qu'elles ſoient toutes deux ſur une même ligne, comme une couleur & une couleur, ou bien une couleur & une non couleur. Ainſi ce qui eſt oppoſé au vouloir, c'eſt le vouloir contraire, ou bien le non vouloir; mais non pas le pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir. Ce qui eſt oppoſé à un acte, c'eſt un acte contraire ou un non-acte, mais non pas le pouvoir d'agir & de ne pas agir.

Si donc l'acte n'eſt pas oppoſé au pouvoir, ſi ces deux choſes ne ſont pas incompatibles, rien n'empêche qu'elles ne ſe réuniſſent enſemble, rien n'empêche que nous n'ayons en même temps l'une & l'autre, & qu'ainſi au moment même que Dieu nous donne une action, nous ne conſervions en nous-mêmes le pouvoir de faire une action contraire, ou de ne pas agir : & par conſéquent, de ce que la grace efficace & la prémotion nous donnent une action, on ne peut pas conclurre qu'elles nous ôtent le pouvoir de réſiſter.

CHA-

CHAPITRE III.

On continuë de montrer que la grace efficace & la Prémotion ne détruisent point la liberté d'indifference.

I.

MAis, ajoûtera-t-on, tout ceci n'eſt au fond qu'une ſubtilité métaphyſique. Si nous avons le pouvoir de réſiſter à la grace & à la prémotion, eſſaions donc d'y réſiſter : qui nous en empêche ? Le pouvoir n'eſt il pas réel ? Pourquoi donc n'y reſiſteroit-on pas en effet ? Peut-on regarder comme un pouvoir veritable celui qui n'aura jamais ſon effet, & qui certainement & infailliblement ne ſera jamais réduit en acte, tandis que la grace efficace & la prémotion ſeront préſentes, parce qu'elles feront toûjours opérer un acte oposé ? Ne voit-on pas au contraire, que ſous une telle opération de Dieu la volonté eſt tellement fixée, qu'elle ne peut plus agir autrement, & qu'ainſi une telle opération emporte avec elle même non ſeulement ce qu'on appelle une infaillibilité, mais même une vraye neceſſité ?

On a tant de fois répondu à cette objection,

jection, & on l'a fait d'une maniere si belle, si naturelle, si sensible, qu'il ne paroit pas qu'on puisse rien ajoûter ni répliquer même à ces réponses.

II.

On objecte qu'un pouvoir qui infailliblement n'aura point son effet, cesse d'être un vrai pouvoir. Mais 1. n'ai-je pas le pouvoir de me précipiter par une fenêtre, de m'arracher les yeux, de me brûler à petit feu ? Et cependant jamais reduirai-je à l'acte ces sortes de pouvoirs ? Si j'avance que je n'ai pas de tels pouvoirs, je me sens démenti au fond de mon ame par un témoignage intérieur ; je sens que je puis allumer un feu ; je sens que je puis y mettre la main, le pied, tout le corps ; je sens que pour le faire je n'ai qu'à le vouloir ; & je sens enfin que je puis le vouloir. S'il s'agissoit de s'envoler dans les airs, je verrois bien que cela ne dépend pas de moi, & que je n'en ai pas le pouvoir ; mais de me jetter dans un feu, cent fois on s'efforcera de me persuader que je n'en ai pas le pouvoir, & cent fois ma propre conscience & une évidence intérieure me parlera plus hautement que toutes les voix des hommes, pour me dire que je le puis, & qu'il dépend de moi de le faire.

Mais

Mais si nous en avons un si veritable pouvoir, donnons nous le plaisir d'en faire l'épreuve, & par là de signaler à jamais notre liberté : approchons nous du feu, mettons y la main, laissons la consumer toute entiere sans la retirer : qui nous en empêche ? Il n'y a que le vouloir. La main consumée, avançons le bras, qu'il brûle, que peu à peu il se réduise en cendre : mettons encor l'autre bras dans le brazier, ensuite la teste & tout le corps. Pourquoi s'effraier d'une telle résolution ? Si nous avons un égal pouvoir de le faire, ou de ne le pas faire, quel inconvenient y a-t-il à faire l'un ou l'autre ? Mais une telle épreuve coutera trop cher : qu'importe ? Je puis vouloir ou ne vouloir pas en subir la peine : quel inconvénient donc y a t-il que je le veuille ? Hé quoi, si jamais je ne voulois me laisser consumer dans le feu pour faire épreuve de ce pouvoir, ce seroit une marque que ce pouvoir seroit un pouvoir chimérique ? Voilà toutefois à quoi se réduit cette grande objection des adversaires ; voilà le fort de leur cause.

Qui peut douter que tandis qu'un homme agira raisonnablement, qu'il n'aura pas le cerveau démonté, il est absolument certain & infaillible que jamais il ne se fera consumer à petit feu, précisément pour faire

faire l'essai du pouvoir qu'il en a, & que cependant il a toûjours un véritable pouvoir de le faire ? De même aussi, tandis que la grace efficace est donnée pour une action, il est absolument certain & infaillible que jamais l'homme ne fera un acte opposé, que toutefois il a en lui même un veritable pouvoir de le faire. Et comme cet homme qui infailliblement ne se déterminera pas à se brûler, n'est point en cela nécessité, parce qu'il conserve toûjours le pouvoir de le faire ; de même aussi à l'égard de la grace efficace, quoiqu'il soit certain & infaillible qu'on n'y résistera pas, cependant parce que l'on conserve toûjours le pouvoir de le faire, il n'y a point de nécessité.

III.

On opposera peut-être qu'il y a absurdité & contradiction, que, posé la prémotion physique, je résiste ; au lieu qu'il n'y a point de contradiction que je me jette dans le feu ; puisqu'il y a eu même des hommes qui l'ont fait : un Empedocle qui se jetta dans une des bouches à feu du mont Etna ; un * Prothée, qui fit élever un bucher, & s'y brula tout vif pendant les jeux olympiques.

Ces Philosophes qui se sont portés a

* Peregrin apud Lucianum

de

de telles extrémités, ne l'ont fait que dans le desir ou de se faire honorer comme des Dieux, ou de passer pour des Héros. Une passion furieuse avoit ôté leur raison de son assiette; & je conviens que soit par folie, soit par une impression extraordinaire, soit par passion, un homme peut se laisser tellement emporter par un objet qu'il en regarde la jouissance comme préférable à de très cruels supplices. Mais supposé qu'un homme n'ait point de telles raisons, je soutiens qu'il y a absurdité à dire qu'il se laissera bruler à petit feu, seulement pour faire épreuve du pouvoir qu'il en a; & cette absurdité est telle, qu'elle marqueroit une vraie folie, & par conséquent un renversement de tout l'homme, dans l'homme qui la feroit.

J'avoue que, posé la prémotion, il y auroit absurdité que l'homme n'agit point de telle maniere. Mais à raisonner de la prémotion comme de l'exemple précédent, je conclus que l'infaillibilité de la prémotion ne détruit point le pouvoir de résister, puisqu'il est certain que l'homme a le pouvoir de se faire bruler à petit feu, quoi qu'il y ait absurdité à dire qu'il s'y fera bruler, supposé que d'une part il soit raisonnable, & que d'une autre il n'ait point d'autre raison de se bruler que celle de faire l'essai de ce pouvoir.

IV.

I V.

Mais, dit-on, il n'y a point d'abſurdité à ſuppoſer en acte ce qui eſt poſſible, & par conſéquent à ſuppoſer qu'on réſiſte effectivement à la prémotion ; ſuppoſé qu'on ait le pouvoir de le faire. C'eſt une menue & chetive difficulté qui conſiſte toute dans un équivoque. Abſolument parlant, il eſt vray qu'il n'y a point d'abſurdité à ſuppoſer en acte ce qui eſt poſſible ; mais il y a abſurdité à ſuppoſer que ce qui eſt poſſible ſoit en acte dans une hypotheſe incompatible ; c'eſt à-dire, qu'il ſoit en acte en même temps que l'acte oppoſé & incompatible éxiſte.

Par éxemple, il n'y a point d'abſurdité en ſoi-même & abſolument parlant, que celui qui a le pouvoir d'être aſſis ſoit actuellement aſſis, mais il y a abſurdité à ſuppoſer qu'il ſoit aſſis dans le temps même qu'il eſt debout : de même auſſi, abſolument parlant, il n'y a point d'abſurdité à ſuppoſer qu'un homme ſe brule tout vif. Mais ſuppoſé d'une part qu'un homme n'ait point l'eſprit alteré, & de l'autre qu'il n'i a point d'autre raiſon de ſe bruler que le deſſein d'exſlaier le pouvoir qu'il a de le faire, il y auroit abſurdité de dire dans cette ſuppoſition, que l'homme qui peut ſe brûler vif, le fera effe-

effectivemeur. Car ce seroit tomber en contradiction avec soi même,& dire qu'un homme est insensé, & qu'il ne l'est pas, puisqu'on supposeroit d'un côté qu'il feroit une action qu'on ne peut faire sans folie, & que d'un autre côté l'on soûtiëndroit qu'il n'est pas insensé même dans cette action.

Il faut penser la même chose au sujet de la prémotion, & pour couper court à toutes les petites chicaneries qu'on peut former sur ce sujet, il n'y a qu'à distinguer ces trois propositions. 1. Il y a absurdité à suppser que deux actes opposés, comme vouloir & ne vouloir pas, être assis & être debout, éxistent en même temps ; parce que ces deux actes opposés s'excluent l'un l'autre. 2. Mais il n'y a point d'absurdité à supposer, que le pouvoir de faire un acte & le pouvoir de faire l'opposé, par éxemple le pouvoir de vouloir & le pouvoir de ne pas vouloir, le pouvoir de s'asseoir & celuy de se tenir debout subsistent ensemble, parce que ces deux pouvoirs ne sont nullement opposés. 3. Et de même il n'y a point d'absurdité qu'un acte existe, & qu'en même temps il existe en nous un pouvoir de faire un acte opposé, par éxemple, de se tenir actuellement debout, & pouvoir être assis ; parce que ces deux choses ne

sont

sont point opposées : ainsi il n'y a point d'absurdité à dire que l'homme en même temps peut vouloir & peut ne vouloir pas, parce qu'en effet il a tout à la fois ce double pouvoir : il n'y a point d'absurdité non plus à dire que l'homme qui veut actuellement, peut ne vouloir pas, parce que l'action de vouloir n'exclut point le pouvoir de ne pas vouloir : mais il y auroit seulement absurdité à dire, que l'homme peut réunir en même temps en lui ces deux actes, vouloir & ne vouloir pas. Ces équivoques étant levées, plusieurs difficultés de cette nature se dissipent.

V.

Revenons au point d'où nous sommes partis. 1. Ce n'est pas seulement en certaines occasions rares & extraordinaires, comme de se bruler vif, ou de s'arracher les yeux ; que le pouvoir d'agir demeure à jamais sans effet, & que l'infaillibilité est absolument séparée de la nécessité ; toute la vie des hommes est remplie de semblables exemples.

Qui se déterminera à se tenir les yeux fermés sans jamais les ouvrir pendant toute sa vie, à s'habiller ordinairement à la Siamoise, à ne parler en ce païs-ci que Turc & Moscovite, &c. ? Tant il est vrai

qu'il y a dans l'homme une multitude surprenante de pouvoirs qui demeurent à jamais sans effet, & qui n'en sont pas moins réels.

Or si la raison ou la passion agissent sur le cœur d'une maniere si puissante qu'il y ait une infaillibilité à ne point prendre un autre parti, quoi qu'il n'y ait nulle nécessité, comment refuse-t-on de croire que la main du Dieu tout puissant, qui agit avec autant de douceur que de force, ne puisse pas opérer la même chose dans notre volonté ?

V I.

Dans les Ecrivains divinement inspirés ne le voit-on pas d'une maniere à ne pouvoir le contester * ? Ils sont libres, ils sont indifférens ; souvent même il leur coûte beaucoup de travaux, de sueurs & de veilles, pour composer ces livres saints qui sont notre consolation : & cependant c'est le saint Esprit qui agit en eux, c'est lui qui les remplit ; qui les détermine, qui les remue ; ils sont les organes de la Divinité : combien donc ne faut-il pas que l'opération de Dieu sur eux soit forte & dominante ? Il est si vrai que Dieu les prédétermine, que ce qu'ils écrivent, quoiqu'ils se sentent intérieurement libres à l'écrire ou à ne pas l'écrire, c'est le saint

* 2 Machab.

Es-

Eſprit qui l'écrit : & que leurs paroles ſont la parole de Dieu.

Caïphe ce Pontife impie & politique, ne s'imaginoit-il pas parler de lui même, & ne croioit-il pas que c'étoit une penſée qu'il n'avoit tirée que de ſon propre fonds, lorſque Dieu ſe ſervoit de ſa bouche ? Que dis-je, de ſa volonté criminelle, & de ſa liberté même, pour proférer un des plus grands oracles ?

Si d'un côté les Auteurs inſpirés n'étoient pas libres ; ils n'agiroient plus en hommes, & de la maniere que l'Ecriture même nous marque qu'ils agiſſent ; ſi d'un autre côté l'opération du ſaint Eſprit qui les inſpire, n'étoit pas infaillible, leurs Ecrits ſeroient ſujets à erreur : ſi elle n'étoit pas efficace par elle même & prédéterminante ; je dis plus, ſi ce n'étoit pas une opération plus particuliere que la grace efficace & que la prémotion ordinaire, ce ne ſeroit plus Dieu qui agiroit en ſon nom, & qui parleroit en eux d'une maniere ſi diſtinguée. Ainſi les Auteurs inſpirés réuniſſent en eux mêmes d'une maniere admirable, & la plus parfaite liberté d'une part, & de l'autre la plus invariable infaillibilité fondée ſur une opération de Dieu efficace par elle même, prédéterminante & particuliere.

VII.

Quand même nous n'aurions point des exemples auſſi éclatans que nous en avons, pour juſtifier nôtre theſe, je veux dire, que l'infaillibilité ne détruit point l'indifférence, ne ſuffiroit-il pas d'alléguer pour toute réponſe la puiſſance de celuy qui agit en nous, & le ſouverain domaine qu'il éxerce ſur les cœurs ? Ce Dieu tout-puiſſant ne peut-il pas faire des merveilles que l'homme ne peut pas comprendre ? Lui qui a formé les reſſorts de notre cœur, ne peut-il pas les mettre tous en mouvement ſans en détruire aucun ? Lui qui en qualité d'être des êtres ſurpaſſe tous les êtres créés, qui étant la cauſe univerſelle fait proportionner ſon operation à toutes les natures, & qui agit en elles non ſeulement pour la production de leurs actions, mais encore pour la maniere dont elles doivent être produites, croira-t-on qu'il ne puiſſe pas faire que les agens libres agiſſent librement, comme il fait que les agens néceſſaires agiſſent d'une maniere néceſſaire ? Qui peut connoître aſſez parfaitement l'étendue du pouvoir ſouverain, & qui peut en épuiſer toutes les reſſources pour prononcer que Dieu n'eſt pas aſſez puiſſant pour faire opérer une action à la créature, & pour la lui faire opérer librement, qu'il

ne puiſſe pas mettre en elle une détermination, & conſerver en même temps le pouvoir de faire une détermination oppoſée ?

Si Dieu par une puiſſance abſolue peut faire opérer à la créature une ſeule action ſans détruire ſa liberté, pourquoi ne pourroit-il pas le faire dans le cours ordinaire ? Et s'il y a une ſeule occaſion poſſible où l'opération de Dieu efficace s'allie avec l'indifference, l'on ne peut plus regarder ces deux choſes comme oppoſées, ni tirer une objection de l'une pour combattre & renverſer l'autre. A quelles extremités ne ſont donc pas réduits les adverſaires de la grace efficace ? Ce n'eſt point aſſez qu'ils détruiſent tant d'exemples, dans leſquels nous avons montré l'union de l'indifférence avec l'infaillibilité ; mais il faut de plus qu'ils nous développent tous les reſſorts de la toute-puiſſance divine, pour nous découvrir d'une maniere évidente qu'il n'y a pas en elle un ſeul moyen pour réünir ces deux choſes dans aucune occaſion poſſible.

VIII.

Enfin ſi l'homme peut unir en lui même la détermination avec la liberté, pourquoy Dieu, ne pourroit il pas le faire, à moins qu'on ne diſe que l'homme eſt plus

fort que Dieu, & qu'il peut faire dans l'interieur de son être ce que Dieu même ne peut pas ?

Surquoi je fais les deux réfléxions suivantes.

La prémiere est, qu'une action n'a aucune réalité de moins pour être produite par le secours de la prémotion. Car c'est une vérité indubitable que pour avoir reçu une chose, on ne l'a pas moins, que si on l'avoit, sans l'avoir reçue. Par la prémotion, Dieu comme prémier principe nous donne notre action, & il nous la donne avec toutes les qualités & les réalités qui lui conviennent ; en sorte qu'il ne lui en manque aucune de celles qu'elle doit avoir, pour être une action libre.

De plus, lorsque Dieu en qualité de cause prémiere nous donne notre action, il ne la met pas en nous sans nous mêmes. Si une cause extérieure mettoit ainsi en nous mêmes des actions, il seroit vrai que l'activité de notre ame, & par une suite nécessaire, sa liberté seroit détruite ; mais cela est impossible. De toutes les causes extérieures, il n'y a que Dieu qui puisse agir sur nous ; & lorsque par sa prémotion il opere en nous notre action, il nous la fait opérer. Or s'il nous la fait opérer, il est donc vrai que nous l'opérons : & il est aussi vrai que nous l'opérons, qu'il se-

ſeroit vrai que nous l'opererions, ſuppoſé qu'il n'y eût point de prémotion.

La ſeconde réfléxion eſt, que non ſeulement la prémotion donne à notre action toutes les qualitez qui conviennent à une action libre, mais encore qu'elle n'ôte point à la faculté de l'ame le pouvoir pour l'action oppoſée.

Il ne faut pas s'imaginer que la prémotion détruiſe quelqu'une des qualités & des réalités de nôtre ame dans leſquelles conſiſte ſon pouvoir; ce n'eſt point là ce qu'elle fait en nous. Ce que la prémotion opere dans l'ame, c'eſt l'action même, le vouloir, la détermination. Il ne s'agit donc que de ſavoir, ſi cette action eſt incompatible avec le pouvoir de l'ame à une action contraire, ou ſi elle ne l'eſt pas.

Si cette action eſt incompatible avec le pouvoir de faire une action oppoſée, quand même nous agirions ſans prémotion, nous agirions ſans liberté, puiſque de la même main que nous mettrions une action dans notre ame, nous renverſerions le pouvoir qui eſt en elle pour l'action oppoſée.

Si cette action n'eſt pas incompatible avec le pouvoir de faire une action oppoſée, par conſéquent la prémotion pour opérer cette action, ne détruit point un tel pouvoir. Car cette action eſt toûjours

ce qu'elle eſt, elle a les mêmes réalitez & les mêmes qualitez, ſoit qu'on ſuppoſe (ce qui eſt abſurde) que la volonté ſeule l'opere, ſoit qu'elle l'opere avec le ſecours de la prémotion. Si donc cette action eſt incompatible avec ce pouvoir, la volonté, quand même elle agiroit ſeule, ne pourroit pas les allier : & ſi elle n'eſt pas incompatible, la prémotion, en faiſant opérer cette action, n'empêchera pas qu'elle ne s'allie avec ce pouvoir. Par conſéquent ou la volonté, ſi elle ſe déterminoit ſeule, ne pourroit point unir la détermination avec ce pouvoir, ou Dieu agiſſant par ſa prémotion peut les unir.

CHAPITRE IV.

De la liberté à l'égard de l'amour de la foi.

I.

AFin d'éclaircir davantage ce qui a été dit dans les chapitres précédens, il faut remonter plus haut, & conſiderer l'origine même & la ſource de la liberté d'indifference.

Et prémierement je remarque une très grande difference entre les êtres libres.

En

En Dieu il n'y a point d indifference a connoître & aimer tout ce qui eſt en lui, parce que Dieu ne peut pas ne ſe point aimer & ne ſe point connoître : mais il y a indifference pour agir ou ne pas agir au dehors ; pour créer telle ou telle créature, parce que Dieu a le pouvoir de faire l'un & l'autre.

Dans les Bienheureux qui joüiſſent de la viſion intuitive ; il n'y a point d'indifférence à aimer Dieu ou à ne le point aimer ; mais on conçoit qu'il peut y avoir indifference par rapport au choix de certains moiens abſolument égaux ; par exemple, qu'après la réſurrection des corps, un Bienheureux ſera indifférent à remuer la main à droit ou à gauche, & à faire différentes actions de ce même genre ; quoiqu'il ſoit neceſſité à les faire pour l'amour de Dieu, & qu'il n'ait point le pouvoir de les faire autrement. C'eſt ainſi que l'on conçoit que Jeſus-Chriſt, qui jouiſſoit ſur la terre de la viſion béatifique, & qui par conſéquent n'étoit point indifférent à agir ou à ne point agir pour la gloire de Dieu, l'étoit pour aller à Jéruſalem par un chemin ou par un autre, ſuppoſé que ces deux routes fuſſent abſolument égales.

Enfin dans les créatures intelligentes qui ne ſont point arrivées au terme, & qui

ſont dans l'état de voiageur pour y arriver, non-ſeulement il y a indifférence à l'égard du choix des moyens égaux, mais il y a de plus indifférence à l'égard de toute ſorte de moiens, & même de la fin; car ces créatures peuvent mettre leur fin en Dieu, ou dans les biens de la terre, ſelon leur volonté : il y a ſeulement un point, ſur lequel il n'y a point d'indifférence, qui eſt l'amour du bien en general.

II.

Cette induction nous découvre deux objets, à l'égard deſquels nous pouvons avoir l'indifférence, la fin & les moyens égaux. Or comme certains êtres ſont indifférens à l'égard de l'un de ces objets, & ne le ſont pas à l'égard de l'autre, il faut qu'il y ait différentes cauſes de l'indifférence, & c'eſt ce qu'il eſt néceſſaire de rechercher.

Tout choix libre & indifférent ne peut avoir pour objet que la fin ou les moïens : c'eſt auſſi à quoi ſe réduiſent les divers objets de l'indifférence, dont nous venons de faire l'énumeration. Dieu n'eſt point indifférent, a-t-on dit, à ſe connoître & à s'aimer lui même. Or ſe connoître & s'aimer lui-même, c'eſt ſa fin. Au contraire, il eſt libre & indifférent à agir

agir ou à ne point agir au dehors ; mais tout ce qui eſt hors de Dieu ne peut être ſa fin. Vouloir créer, ou ne vouloir pas créer, ce ſont deux moiens d'éxercer le droit ſouverain qu'il a en qualité d'éſtre des eſtres, de prononcer ſur la deſtinée des eſtres ; & Dieu eſt indifférent ſur ce point. Les Bienheureux de même ne ſont point indifférens à l'égard de la fin, mais ils le ſont à l'égard des moiens, ſuppoſé que ces moiens ſoient égaux. Pour les hommes voiageurs, outre l'indifférence qu'ils ont à l'égard de toute ſorte de moiens, ils ont encore celle qui regarde la fin.

Je demande donc la raiſon de cette diverſité, & par là je vais au principe même de la matiere que j'examine.

III.

La raiſon, pour laquelle une intelligence, ſi parfaite qu'elle puiſſe être, eſt indifférente à l'égard des moiens égaux, c'eſt que cette intelligence voulant aimer quelque fin, apperçoit ce que ces deux moiens la contiennent ; un de ces moiens n'épuiſe pas toute cette fin, & n'eſt pas le ſeul qui la renferme ; l'autre la renferme auſſi & la renferme également : cette intelligence voyant la nature de ces deux moiens, ſent qu'elle n'eſt point liée à l'un

plutôt qu'à l'autre, qu'elle obtiendra la jouissance de la fin desirée en recherchant l'un aussi bien que l'autre, qu'ainsi elle a le pouvoir de choisir celui des deux qu'il lui plaira.

La raison de l'indifference à l'égard de la fin est toute autre que celle là : & pour la comprendre, je demande pourquoi un Bienheureux n'est point indifferent à aimer Dieu. C'est, doit-on répondre parce qu'il ne peut pas ne le point aimer. Mais encore, pourquoy, lorsqu'il aime Dieu, ne conserve-t-il pas le pouvoir de ne le point aimer, si non parce que l'amour de Dieu qui a inondé son cœur ; a épuisé tout son pouvoir, qu'il a rempli toute la capacité de son ame, & que tout son pouvoir étant ainsi épuisé par cét amour ; il ne lui en reste plus, soit pour ne point aimer Dieu, soit pour aimer une autre fin? Par une raison contraire, l'homme voiageur qui n'a qu'une petite mesure de connoissance & d'amour, & dont le pouvoir n'est point épuisé, ni la capacité remplie soit par l'amour de Dieu, parce que cet amour n'est parfait & consommé que dans l'autre vie, soit par l'amour des créatures, parce que cét amour ne peut remplir le cœur : l'homme voiageur, dis-je, dont le pouvoir d'aimer n'est jamais rempli dans cette vie, a toûjours le pou-

pouvoir de ne point aimer un objet, lors même qu'il l'aime comme ſa fin ; & par là il eſt indifférent.

Ainſi l'indifférence à l'égard de la fin, & l'indifférence à l'égard des moyens égaux, ont divers principes. L'indifférence à l'égard des moiens égaux tire ſon origine d'une certaine ſupériorité de la volonté, qui voulant aimer une fin a le pouvoir de choiſir entre deux moiens, lors qu'elle voit que l'un d'eux n'épuiſe point toute cette fin ; mais que l'un & l'autre la contient auſſi parfaitement. Cette indifférence ſuppoſe donc la nature des moiens d'une part, & elle eſt fondée de l'autre ſur celle de la volonté.

L'indifférence à l'égard de la fin, vient de ce que la capacité de l'ame, n'eſt point épuiſée, ni ſon pouvoir rempli par l'amour d'un tel objet ; & cette indifférence eſt fondée ſur le caractere de la volonté, telle qu'elle eſt dans la ſituation où nous ſommes. Elle demande donc que la volonté qui aime une telle fin, ou qui peut l'aimer, ne ſoit pas remplie par cet amour, ſoit que l'objet qu'elle aime ne ſoit point capable de la remplir, telles que ſont les créatures, ſoit qu'il puiſſe la remplir, mais qu'actuellement il ne la rempliſſe pas, tel qu'eſt Dieu ſeul, qu'on ne poſſede qu'imparfaitement dans cette vie.

IV.

Par là on peut expliquer, ce me semble, comment la prémotion physique ne détruit point dans l'homme voyageur la liberté d'indifférence. Premiérement parlons de l'indifférence à l'égard de la fin : mais pour le faire avec plus de méthode, je réduis ceci à quelques propositions.

PROPOSITION I. L'homme a une certaine puissance de connoître & d'aimer.

PROPOSITION II. Cette puissance n'est point remplie dans la vie presente. Il ne faut point le prouver, nous ne le sentons que trop : nous sentons que nous pouvons connoître davantage & aimer davantage ; nous le desirons, & ces desirs sont la preuve la plus complete du vuide de nôtre ame. Les biens temporels ne sont point capables de remplir cette puissance d'aimer, parce que nôtre ame a l'idée de Dieu, & que tout ce qui est au dessous de Dieu ne peut jamais remplir cette idée. Les biens éternels ne rempliſſent point nôtre ame en cette vie, ce n'est pas qu'ils ne le puissent, mais c'est que Dieu réserve pour l'autre vie la vision intuitive & la plénitude de l'amour.

PROPOSITION III. La puissance de l'homme est remplie dans le Ciel. Je le prou-

prouve parceque les Bienhûreux ne desirent point d'avancer dans l'amour de Dieu, & qu'ils sont contens de ce qu'ils ont. Remarquez, comme nous le dirons dans la suite, que la puissance de l'homme est une puissance intelligente, & que par conséquent elle est remplie, quand nos connoissances & nos desirs le sont.

PROPOSITION IV. La puissance de l'homme est réelle, quand même elle ne seroit point remplie: car cette puissance est un être ou un néant: si c'est un néant, ce n'est plus une puissance. Or le sentiment intérieur que nous avons de cette puissance, ne nous permet pas de la regarder comme un néant. Je pourrois d'ailleurs prouver ce point par autorité, mais je ne veux point m'écarter de mon dessein.

PROPOSITION V. Cette puissance est active, comme nous le dirons ailleurs.

PROPOSITION VI. Cette puissance est la puissance de former differens amours & differens actes.

V.

De ces propositions je prouve en premier lieu que l'indifférence par rapport à la fin, est détruite par la vision intuitive. L'indifférende est détruite, quand on est tel-

tellement déterminé à une action, qu'on n'a plus dans le moment même qu'on la fait le pouvoir de ne la pas faire. Or dans la vision interieure & dans l'amour béatifique, l'on n'a plus ce pouvoir. Car tout le pouvoir d'aimer la fin est totalement rempli & épuisé par l'amour béatifique : toute la capacité de l'esprit pour aimer une fin, est absorbée par cet amour. Ainsi l'homme, dans cet état, n'a de pouvoir que pour aimer Dieu comme sa fin, il n'a plus d'autre pouvoir ; il n'a plus celui de ne le pas aimer & d'aimer une autre fin : par conséquent il n'a plus d'indifférence sur ce point, mais il aime Dieu nécessairement.

Secondement, je prouve par le même endroit, que la grace efficace & la prémotion physique ne détruisent point l'indifference. La prémotion physique & la grace efficace nous déterminent à faire telle action, par éxemple, un acte d'amour de Dieu : cette détermination ne remplit jamais dans cette vie la capacité de la volonté, & n'épuise point tout son pouvoir : par conséquent, il reste dans l'ame, au moment même de la prémotion, un pouvoir qui n'est point rempli par l'action, à laquelle cette prémotion nous détermine : & supposons que cette prémotion donne à mon ame un acte de dix-

de-

degrés, ſi ma capacité eſt de cent degrés, il me reſte quatre vingt dix degrés de pouvoir qui ne ſont point remplis.

Or ce pouvoir eſt le pouvoir de faire différens actes, des actes d'amour de Dieu, & des actes d'amour des créatures : par conſéquent dans le moment même que la prémotion me fait déterminer à former un acte d'amour de Dieu, je conſerve en moi-même un pouvoir réel de former un acte d'amour des créatures : dont la prémotion ne détruit point l'indifférence.

V I.

Pour un plus ample éclairciſſement de cette matiere, je remarque deux manieres dont la capacité de nôtre ame n'eſt point remplie, & ces deux manieres ſe réuniſſent pour former dans l'homme voiageur une très parfaite indifférence.

Noſtre eſprit eſt ſuſceptible de deux ſortes de connoiſſance, de connoiſſance actuelle & de connoiſſance habituelle : & de même nôtre cœur eſt ſuſceptible d'amours de la même ſorte. Dans l'un & dans l'autre genre, la capacité de nôtre ame n'eſt point maintenant remplie, nous pouvons avoir plus de connoiſſance & d'amour habituel que nous n'en avons ; & nous pourrions faire des réfléxions actuelles plus étendues, & des actes plus grands

que

que nous n'en faisons. L'amour habituel que nous avons pour Dieu est plus borné que le pouvoir que nous avons d'aimer Dieu. Nos réfléxions actuelles, aussi bien que nos amours actuels, sont encore plus bornées & plus restraintes que nos habitudes : car nous ne pensons plus actuellement à tout ce que nous connoissons, & nous ne faisons pas actuellement tout à la fois dés actes d'amour sur tout ce que nous aimons.

Dans les Bienheureux il n'en est pas de même, ils connoissent & aiment Dieu autant qu'ils peuvent le connoître & l'aimer, & ils pensent actuellement à tout ce qu'ils connoissent de Dieu, & l'aiment actuellement avec autant d'étenduë qu'en a leur amour habituel. Il n'y a point en eux une mesure de réfléxion, ni une succession de pensées par rapport à leur fin derniere, comme en nous : 1. parce que leur bonheur est toûjours le même, & qu'ils en jouissent tout à la fois ; 2. si les Bienheureux avoient une réfléxion actuelle qui fut plus bornée que leur connoissance & leur amour habituel, ils pourroient pécher ; parce que, comme on l'a expliqué au long en parlant du péché d'Adam, ils pourroient séparer de l'amour de Dieu, par abstraction d'esprit, l'amour d'eux-mêmes & des créatures qu'ils aiment en Dieu, &

ces-

ſſer d'aimer en Dieu ces objets, mais s aimer ſéparément, & ſe borner à cet nour.

Maintenant ces deux choſes qui nous anquent, diſtinguent notre état de celui es Bienheureux. Il s'en faut donc beauoup que notre capacité ne ſoit remplie, uiſque d'un côté nos connoiſſances & nos mours habituels ne ſont point aſſez étenus pour atteindre juſqu'au pouvoir que ous avons de connoître & d'aimer ; & ue d'un autre côté nos réfléxions actuelːs, & nos amours actuels ne ſont point ſſez étendus pour égaler non ſeulement le ouvoir de connoître & d'aimer, mais ême nos connoiſſances & nos amours haituels. Ce ſont deux titres, ſur leſquels eſt fondée l'indifférence des créatures intelligentes par rapport à l'amour de a fin.

VII.

Prémierement, dans le moment même ue la motion divine forme en nous l'anour de Dieu, l'homme ſent bien que et amour ne remplit point toute ſa capaité, & qu'il lui reſte par conſéquent un ouvoir de ne le point aimer.

De plus, dans l'état de nature tombée on ſeulement la capacité de l'homme 'eſt point remplie par cet amour ; mais en-

encore il y a dans l'homme une certaine mesure de cupidité, c'est-à-dire d'une inclination mauvaise opposée à l'amour de Dieu, & qui fait des efforts pour le combattre.

Secondement, lors même que Dieu nous fait envisager un objet comme notre bien, & qu'il nous le fait aimer, nous sentons un vrai pouvoir de n'y pas réfléchir, ou même de réfléchir à quelque objet opposé. Dans l'instant même, par éxemple, que Dieu se présente à mon esprit comme la bonté souveraine, je sens que je puis faire deux choses, prémierement me distraire de cet objet & m'occuper d'un autre en qui je mette mon plaisir, me procurer, par éxemple, une distraction qui partage mon attention ou qui l'emporte toute entiere. Secondement, je sens que je puis penser à un motif opposé à celui qui se présente à mon esprit, par éxemple, à la sévérité de la justice divine qui paroît dure à la volonté dépravée, ou à la sainteté de la loi de Dieu opposée à nos inclinations corrompuës. Or si nous avons ce pouvoir, nous avons prémierement celui de résister par l'omission d'amour de Dieu, en cessant par distraction volontaire de penser à Dieu, & par conséquent en ne voulant point faire d'acte d'amour pour lui; secondement,

nous

us avons le pouvoir de réſiſter en fai-
nt un acte directement contraire, je veux
re, en faiſant un acte de haine de Dieu,
rce qu'on ſe repréſentera Dieu comme
poſé à nos penchans déréglés. Il eſt
nc viſible que cette réfléxion bornée eſt
nous une ſource de l'indifférence.

VIII.

La limitation de notre réfléxion eſt cau-
encore que nous ſommes indifférens à
oiſir les moiens qui ſont le plus eſſen-
llement unis à nos autres amours, &
néme à l'amour du bien en général. J'ai
eau connoître évidemment d'une con-
oiſſance directe & habituelle, que pour
re ſauvé, je ſuis obligé de faire l'aumô-
e &c. Cependant ſi je manque à pen-
r actuellement à l'union de ces deux
hoſes, c'eſt à peu près comme ſi je ne
s connoiſſois pas; je pourrois même con-
rver le deſir de me ſauver, ſans que
our cela je fiſſe l'aumône: de là il arri-
e auſſi que, quoiqu'on ne puiſſe pas ê-
re heureux ſans éxiſter, on conſent néan-
oins à être anéanti, quoiqu'on ne con-
nte jamais à ne vouloir point être heu-
eux, parce qu'on ſépare par abſtraction
eux choſes eſſentiellement unies.

Je croi auſſi qu'on peut expliquer par
à pourquoi nous ſommes libres à faire

des

des actes distincts d'amour du bien en général, quoique nous ne soyons point libres à aimer le bien en général. Car pour faire ces actes distincts, il faut qu'on fasse aussi une réflexion distincte & précise : & comme la réflexion actuelle de l'homme est bornée, il peut la faire, mais il peut aussi ne la pas faire, & souvent il ne la fait pas.

Je dis en second lieu que l'homme n'est point indifférent à aimer ou à ne pas aimer le bien en général, parce que tout ce qu'il aime, il l'aime comme un bien, il ne veut que ce qui est un bien, il ne peut même rien vouloir que sous ce regard, & quoiqu'il puisse aimer ou ne pas aimer tel objet déterminé, qui est un bien, par exemple, la paix, la santé &c. cependant s'il veut & s'il aime quelque objet : il ne peut l'aimer & le vouloir que comme un bien, * selon ce que nous avons montré ailleurs, & ce que nous espérons faire encore dans la suite. * Par conséquent nous ne sommes point indifférens sur ce point, quoique nous le soions dans l'amour de tel ou tel objet déterminé, par exemple, de Dieu & des créatures.

* Sect 4. c. 2. * Sect. 7. c. 8.

CHA-

CHAPITRE V.

De la liberté à l'égard du choix & des moiens.

I.

Venons maintenant à l'indifférence à l'égard des moiens égaux.

La grace efficace & la prémotion ne truiſent point non plus cette indifféren-

Cette indifference, c'eſt-à-dire, le pou-ir de choiſir l'un & l'autre de ces moiens, fondée, ſur ce que nous aimons ou pou-ns aimer un objet, que voiant cet objet alement contenu dans ces deux moiens, nous eſt égal de le chercher dans l'un dans l'autre, & que par conſéquent us avons le pouvoir de les prendre tous ux indifféremment. Or quoique Dieu us applique à l'un de ces moiens, & 'il nous faſſe déterminer à le choiſir, s deux moiens ne laiſſent pas de conte-r également notre fin en eux mêmes; us ne ceſſons pas non plus de les con-ître tels, & par conſéquent de ſentir e nous pouvons chercher notre fin dans n auſſi bien que dans l'autre. Comme nc la prémotion ne change ni la nature

de

de ces moiens, ni la connoiſſance ou le pouvoir que nous avons de connoiſtre leur égalité, par rapport à nôtre fin, il s'enſuit qu'elle ne nous enleve pas le pouvoir de choiſir l'un & l'autre, quoiqu'elle nous applique à l'un des deux.

II.

Ceci paroîtra encore avec plus de force, ſi nous nous rappellons ce qui a été dit dans la ſection IV. touchant le choix des moyens. Là on a montré que l'amour des moiens n'eſt autre choſe que l'amour même de la fin, entant qu'elle eſt contenue dans un moien ; & que ce qui fait le choix d'un moyen préférablement à un autre, c'eſt de vouloir actuellement aimer la fin comme contenue dans tel moyen, & de ne pas faire un acte ſemblable a l'égard de l'autre moien.

Ces vérités qui ont été déduites aſſez au long, ſervent beaucoup, ce me ſemble, à l'éclairciſſement de cette queſtion ; car elles nous montrent, & c'eſt un grand avantage de voir ainſi ces vérités ſe retrouver toujours les mêmes & ſe ſoutenir; elles nous montrent dis-je, qu'on a le pouvoir de choiſir tel ou tel moyen, lorſque d'une part on aime, ou même, lorſqu'on a le pouvoir d'aimer la fin ; & que de l'autre on connoit, ou l'on peut connoître

noître qu'elle eſt également contenuë dans
'un & dans l'autre. Or, comme on
vient de le dire, la prémotion phyſique
qui nous fait vouloir prendre l'un de ces
moyens, ne détruit point en nous ni l'a-
mour de la fin, ni la connoiſſance que
nous avons que cette fin eſt également
contenuë dans l'un & dans l'autre de ces
moiens, & à plus forte raiſon elle ne dé-
truit point le pouvoir d'aimer la fin, ni ce-
ui de connoître la proportion des moyens
vec la fin. Par conſéquent la prémotion
hyſique à l'un de ces moiens ne détruit
oint le pouvoir de choiſir l'autre : elle ne
létruit point l'indifférence.

III.

Cette indifférence à l'égard des moiens
gaux, eſt commune & aux hommes qui
ont ſur la terre, & aux Bienheureux qui
oüiſſent plainement de Dieu. Quoyque
s Bienheureux ſoient attachés à Dieu par
n amour néceſſaire, & qu'ils ne puiſſent
is ne point chercher ſa gloire en toutes
oſes, on conçoit néanmoins, ſur tout
rès la reſurrection des corps, qu'il
ourra y avoir en eux différentes actions,
que ſi ces actions ſe trouvent abſolu-
ent égales par leur nature, l'opération
édéterminante de Dieu, qui appliquera
Bien heureux à faire une de ces a-

ctions, ne détruira pas le pouvoir que cette égalité lui donne de faire l'une ou l'autre.

Sur cela, on pourroit demander si un Bienheureux seroit indifférent dans le choix des moiens, supposé que deux moiens se trouvassent inégaux par eux-mêmes, & que l'un fût plus avantageux que l'autre. Mais sans trop approfondir une matiere, sur laquelle nos lumieres ne vont pas fort loin, il ne me paroit pas que cette question puisse avoir lieu : car il n'y a pas d'apparence que par rapport aux Bien heureux il puisse y avoir des moiens inégaux par leur nature. Dieu est l'objet qu'ils aiment comme une fin ; pour tout le reste, ils ne le veulent que comme des moïens. Or il paroît que les Bienheureux devant toûjours être également heureux, par conséquent également joüir de Dieu, il ne se presente rien à eux qui les en fasse joüir plus ou moins. Cependant c'est le caractere des moyens inégaux de nous procurer inégalement notre fin. Ainsi il ne paroît pas qu'il y ait des moiens inégaux par rapport à eux. Et de là nous pouvons imaginer en quelque sorte combien les Bienheureux, qui sont nécessairement attachés à Dieu, sont libres & indifférens à l'égard de ces moiens, & combien ils sont affranchis du soin qui doit nous

nous occuper sans cesse touchant les voies qui peuvent nous faire plus ou moins avancer dans l'amour de Dieu, puisqu'ils sont assurez de posseder toûjours Dieu sans variation & sans inegalité. Si donc dans les Bienheureux il pouvoit y avoir inègalité dans les moiens, ce ne seroit qu'à l'ègard de certaines choses exterieures que Dieu pourroit leur ordonner de faire plutôt que d'autres. Mais en parlant de la liberté de Jesus-Christ, nous allons examiner si ces commandemens positifs & arbitraires de Dieu détruisent l'indifference.

Il faut encore remarquer ici que par rapport à Dieu même, il n'y a point non plus de moiens inégaux. Il est égal à Dieu, comme nous avons dit ailleurs, de créer ou de ne pas créer, de créer telles ou telles créatures.

Dans l'homme voiageur il y a des moyens inégaux; mais on conçoit que l'homme est indifferent dans le choix: 1. parcequ'il l'est par rapport à l'amour de la fin même, pour laquelle il recherche ces moyens: 2. parce qu'ayant une reflexion bornée il peut se distraire, il peut même par differentes reflexions faire ensorte que les moiens les plus avantageux cessent de lui paroître tels. Ainsi il se peut séduire

duire, & prendre le change sur le choix des moiens inégaux.

IV.

Ce qu'on vient de dire touchant les moiens, nous engage à examiner la liberté de Jesus-Christ.

Premierement, selon les principes que nous avons établis, il faut reconnoître que l'ame de Jesus-Christ n'étoit point indifférente à aimer Dieu ou à ne le point aimer. Comme elle joüissoit sur la terre de la vision intuitive & de l'amour béatifique, sa capacité étoit remplie. Ainsi point d'indifférence en ce qui regardoit l'amour de la fin.

Secondement, suivant les mêmes principes, elle étoit indifferente touchant le choix des moiens égaux. Toute la difficulté consiste dans la liberté que Jesus-Christ a euë de souffrir la mort, pour satisfaire à Dieu pour les péchés de tous les hommes.

A regarder les actions de Jesus-Christ suivant leur valeur naturelle, on ne peut douter qu'elles ne fussent toutes capables de satisfaire pour nos pechez, & qu'une seule goutte de son sang ne fût suffisante pour expier les fautes du monde entier. Ses actions avoient toutes un prix infini, elles avoient même plusieurs titres qui leur.

leur donnoient cette valeur infinie. Si le Pere éternel n'avoit impoſé d'autre commandement à Jeſus-Chriſt que celuy d'expier les pechez de tous les hommes, il eſt aiſé de comprendre que Jeſus-Chriſt auroit trouvé pluſieurs moyens parfaitement égaux par leur nature, pour accomplir ce deſſein, &, ſans penetrer trop avant, le ſupplice du feu auſſi bien que celui du fer & de la croix.

Or par le raiſonnement que nous venons de faire au commencement de cet article, ceux mêmes qui joüiſſent de la viſion intuitive, ſont indifferens à l'égard des moiens égaux : par conſéquent Jeſus-Chriſt eût été indifferent ſur ce choix. Juſqu'ici donc je ne vois point de difficulté. Mais ce qui forme la plus conſidérable, c'eſt que Jeſus-Chriſt a reçû un ordre du Pere, non ſeulement touchant l'expiation de nos péchés, mais touchant la maniere le temps, le genre de mort : tout lui a été preſcrit. Or, dira-t-on, cela étant, Jeſus-Chriſt n'auroit pû choiſir un autre moien d'expier nos péchés ſans déſobéir, & par conſéquent ſans pécher : il étoit impeccable par l'union hypoſtatique & par la viſion beatifique qui le faiſoit aimer Dieu néceſſairement, & par conſéquent tous ſes préceptes. Ainſi dira t on, ſuppoſé ce précepte du Pere

éternel, on ne le conçoit plus indifferent à l'égard de ces moiens.

V.

Pour répondre à cette difficulté qui eſt certainement conſidérable, car, il faut l'avouer, il en eſt peu en Théologie qui ſoient plus obſcures ; pour répondre, dis-je, à cette difficulté, je poſe pour principe ce que je viens d'établir, que ſi la maniere de ſatisfaire pour nos péchés n'avoit point été preſcrite à Jeſus-Chriſt, on conçoit qu'il eût été parfaitement indifférent à choiſir entre deux manieres de le faire entierement égales. Et ſur ce principe je raiſonne ainſi.

Si Jeſus-Chriſt, n'avoit point reçu un commandement du Pere éternel de ſatisfaire pour nous par la mort de la croix, on conçoit que s'il eût choiſi cette maniere de ſatisfaire entre pluſieurs autres toutes égales, il eût été libre & indifférent dans ce choix, & qu'en ſe déterminant à ce moien, il eût conſervé un vrai pouvoir de ſe déterminer à un autre. Or le précepte du Pere éternel n'eſt pas capable de détruire ce pouvoir ni d'altérer cette liberté. Car ce précepte eſt un précepte tout arbitraire & tout extérieur. Le pouvoir de l'indifférence de Jeſus-Chriſt eſt une choſe réelle, naturelle, intérieure.

Un

Un précepte qui n'eſt ni un précepte naturel, ni une choſe intérieure & qui agiſſe au fond de l'ame de Jeſus-Chriſt, ne peut pas détruire le pouvoir réel & intérieur qui étoit dans cette ſainte ame, à l'égard des autres moiens égaux. Donc ſi Jeſus-Chriſt avoit le pouvoir de choiſir la mort de la croix ou un autre moien pour ſatisfaire, & qu'il fût indifférent ſur ce point, ſuppoſé qu'il n'y eût pas de précepte du Pere éternel, on doit dire de même qu'il l'a été, ſuppoſé même ce précepte.

VI.

Si le précepte de ſubir la mort de la croix étoit un précepte de la loi naturelle, ſi c'étoit un commandement néceſſaire, on conçoit que Jeſus-Chriſt ne ſeroit plus libre dans ce choix: mais ce précepte eſt purement arbitraire. Dieu pouvoit ordonner que Jeſus-Chriſt ſatisferoit autrement; un autre genre de ſatisfaction eût été un moien également utile, & c'eſt ce qu'il eſt neceſſaire de diſtinguer trés ſoigneuſement.

Un Bienheureux n'eſt point indifférent à l'égard des actions qui ſont ordonnées par la loi naturelle, parce qu'il n'a point le pouvoir de faire l'action contraire: & il n'a point le pouvoir de faire une

action contraire à la loi naturelle, parce que cette action par sa nature, bien loin d'être un moien qui conduise à Dieu, est au contraire un moien qui en éloigne. Or un esprit qui aime Dieu nécessairement & qui n'a point le pouvoir d'aimer d'autre fin, n'a point par conséquent le pouvoir de chercher ce moien qui ne peut porter à Dieu, au contraire qui en éloigne, & qui ne peut nous procurer que la jouissance des créatures. Un esprit donc qui aime Dieu nécessairement, n'a point le pouvoir de choisir ce moien. Car ce pouvoir consiste dans l'amour de la fin & dans la connoissance qu'un tel moien procure la fin, ou au moins dans le pouvoir d'aimer la fin & de connoître la proportion du moien avec la fin. Or cet esprit connoit que ce moien opposé à la loi naturelle procure un mauvais amour qui n'a pour fin que les créatures; mais cet esprit n'aime point & ne peut pas même aimer les créatures comme sa fin, il ne peut aimer que Dieu. Donc cet esprit bienheureux n'a point le pouvoir de faire une action opposée à la loi naturelle.

Il n'en est pas de même d'une action bonne par sa nature, & qui n'est pas contraire à la loi naturelle, mais qui vient ensuite à être interdite par un commandement arbitraire. Indépendamment de ce com-

commandement arbitraire, ce Bienhûreux avoit le pouvoir de choiſir l'un & l'autre de ces moiens, de ſe mouvoir avec ſon corps reſſuſcité à droit ou à gauche : Jeſus-Chriſt comme Dieu & Homme avoit le pouvoir de choiſir le ſupplice du feu ou celui de la croix.

Le pouvoir de choiſir les moiens eſt fondé ſur l'amour de la fin, ou même pour parler d'un pouvoir plus éloigné, ſur le pouvoir d'aimer la fin d'une part, & de l'autre ſur la connoiſſance, ou ſur le pouvoir de connoître la proportion du moien avec la fin. Or ce Bienheureux non ſeulement a le pouvoir d'aimer la fin, mais actuellement il l'aime : actuellement auſſi, (je le ſuppoſe) il voit que ces deux moiens ſont tous deux également proportionnés à la fin. Dont il a le pouvoir de les choiſir tous les deux. Un précepte ſurvient qui ordonne de choiſir l'un des deux ; mais ce précepte ne change point la nature de ces moiens, il ne fait point que d'aller à gauche ne ſoit égal en ſoi à aller à droit, que le ſupplice du feu ne puiſſe être égal à celui de la croix. Ce précepte ne détruit point non plus la connoiſſance que ce Bienheureux avoit de la proportion de ces deux moiens par rapport à la fin. Enfin il ne détruit point l'amour de la fin. Or ſi ces trois choſes ne ſont point détruites,

le pouvoir de choisir un de ces moiens aussi bien que l'autre, n'est point détruit par le précepte ; car ce pouvoir est fondé sur cela, comme on vient de le dire.

On a le pouvoir de choisir un moien, lorsqu'on aime une fin, & que l'on connoit qu'un tel moien la contient. Je dis même plus, pour parler d'un pouvoir moins immédiat. On a le pouvoir de choisir un moien, lorsqu'on a le pouvoir d'aimer une fin, & le pouvoir de connoitre la proportion du moien avec cette fin.

Or un précepte positif de Dieu, qui nous ordonne de deux moiens d'en prendre un, n'empêche pas qu'on ne puisse aimer une fin & connoitre la proportion du moien. Un précepte positif n'empêchera pas que ce Bienheureux n'aime Dieu actuellement, & qu'il ne connoisse même actuellement que d'aller à droit est un moien égal & aussi proportionné à la fin que d'aller à gauche. Un précepte n'empêche pas que Jesus-Christ, à qui il est ordonné de subir le supplice de la croix, ne voie actuellement que le supplice du feu est également capable par lui même de procurer la même fin ; & par conséquent quoiqu'à cause du précepte il ne le choisisse pas, il sent bien qu'il a un vrai pouvoir de le choisir.

Je raisonne de ce précepte extérieur & posi-

poſitif, comme de la prémotion. La prémotion applique un Bienheureux à choiſir un de ces deux moiens égaux, ſi ce précepte applique auſſi à l'un de ces moiens. Or ſi la prémotion qui nous applique à l'un de ces moiens, ne détruit point le pouvoir à l'oppoſé, ce précepte tout extérieur ne le détruit pas non plus.

VII.

Je ſai qu'on peut ſuſciter ici pluſieurs difficultés : ces matieres abſtraites & ſubtiles en ſont infiniment ſuſceptibles : mais pour les réſoudre ; on peut ſe ſervir ici, comme ſur la prémotion, du ſens compoſé & du ſens diviſé. Jeſus-Chriſt, dira-t-on : ne pouvoit pas péchet ; on en convient. Donc il ne pouvoit pas choiſir un autre moien égal ; je veux dire le ſupplice du feu, ſuppoſé le précepte du Pere éternel. Je diſtingue, il ne le pouvoit dans le ſens compoſé, j'en conviens ; dans le ſens diviſé, je le nie.

Il ne le pouvoit dans le ſens compoſé : c'eſt à dire qu'il ne pouvoit arriver que ces deux choſes fuſſent réunies enſemble, & le précepte de ſubir le ſupplice de la croix, & le choix actuel d'un autre ſupplice, parce que ces deux choſes ſont incompatibles & oppoſées : incompatibles ; non immédiatement & en elles-mêmes,

mais à cauſe de l'union hypoſtatique ; parce qu'en vertu de cette union, le Verbe qui dirigeoit l'Humanité, la prédéterminoit toujours à accomplir une choſe, ſi tôt que le Pere éternel l'avoit commandée. Ainſi le précepte du Pere éternel emportoit avec lui-même cette prédétermination de l'Humanité au choix du ſupplice de la croix, & la prédétermination au choix de ce ſupplice étoit ſuivie infailliblement de ce choix. Or une même ame ne peut réunir en même temps le choix d'un moien avec le choix d'un autre moien oppoſé & incompatible. Par conſéquent le précepte de ſubir le ſupplice de la croix, & le choix actuel d'un autre ſupplice étoient deux choſes incompatibles, & il ne pouvoit arriver qu'elles ſe trouvaſſent actuellement réunies.

Mais Jeſus-Chriſt, poſé même le précepte du Pere éternel, pouvoit choiſir un autre moien, par exemple, le ſupplice du feu, dans le ſens diviſé : c'eſt-à-dire que l'ame de Jeſus-Chriſt voulant choiſir le ſupplice de la croix, pour obéir au précepte du Pere éternel, conſervoit en même temps en elle même un pouvoir intérieur & réel de choiſir un autre ſupplice : parce qu'à la vérité ce précepte du Pere étoit infailliblement ſuivi de la prédétermination du Verbe ſur l'Humanité à faire un

un tel choix : mais cette prédétermination à faire un tel choix ne détruiroit point le pouvoir qui étoit dans cette Humanité de choiſir le moien contraire. Ainſi le précepte de ſubir la mort de la croix, & le pouvoir de ne point ſubir la mort de la croix pouvoient ſe réunir, & ſe ſont unis effectivement. Nous en avons apporté la raiſon.

VIII.

On objectera que dans l'homme maintenant la prémotion à un acte commandé ne détruit point le pouvoir de faire un acte contraire ; mais que ce pouvoir de faire un acte contraire qui ſubſiſte avec la grace efficace eſt le pouvoir de pécher. Or en Jeſus-Chriſt il n'y a point de pouvoir de pécher.

Il eſt vrai qu'en nous ce pouvoir de faire un acte contraire eſt tel que nous avons le pouvoir de pécher, parce que le pouvoir que nous avons de faire un acte oppoſé à celui auquel Dieu nous premeut, eſt un pouvoir de faire un acte mauvais en ſoi même & contraire à la loi naturelle. S'il s'agit d'une prémotion à un acte d'amour de Dieu, nous conſervons un pouvoir de faire un acte oppoſé à cet amour ; or l'acte oppoſé à cet amour eſt eſſentiellement mauvais ; & pouvoir faire un

un acte essentiellement mauvais, c'est pouvoir pecher. S'il s'agit d'une prémotion à l'un d'entre deux moiens égaux, par éxemple, à faire telle & telle bonne œuvre, non seulement nous avons le pouvoir en général de faire l'une & l'autre, mais nous avons de plus le pouvoir de faire telle bonne œuvre, de choisir ce moien pour une autre fin que pour Dieu ; nous avons aussi le pouvoir de nous séduire sur la nature de ce moien, & de le croire bon ou mauvais, comme il nous plaira. Nous avons même le pouvoir de ne choisir aucun de ces deux moiens qui nous conduise à Dieu, en prenant un autre fin que lui, & refusant de l'aimer & de lui obéir. Or faire une bonne œuvre pour une autre fin que pour Dieu, faire une bonne œuvre en la croiant mauvaise, c'est un acte mauvais, & contraire à la loi naturelle : & pouvoir faire un acte de cette nature c'est pouvoir pécher. Ainsi, dans l'état où nous sommes, le pouvoir que nous avons de faire un acte opposé à la motion divine, est toûjours accompagné du pouvoir de pécher.

Au contraire en Jesus-Christ le pouvoir de faire un acte opposé n'étoit point un pouvoir de pécher. Ce n'étoit que le pouvoir de choisir deux moiens égaux, & par conséquent également bons par leur na-

nature, également conformes à la loi naturelle. Un précepte positif est survenu, mais ce précepte n'a détruit ni la nature de ces moiens, ni le pouvoir intérieur de l'ame de Jesus-Christ à leur égard. Posé donc le précepte pour l'un de ces moiens, Jesus-Christ a conservé le pouvoir de choisir l'autre. Mais pourquoi le pouvoir que Jesus-Christ conservoit de choisir l'autre moien n'étoit-il point un pouvoir de pécher ? Ne nous rebutons point de ces matieres à cause de leur subtilité, ces vérités, pour être délicates & abstraites, n'en sont ni moins vérités, ni moins de conséquence.

VI.

Jesus-Christ, posé même le précepte du Pere, conservoit encore le pouvoir de choisir l'autre moien, mais il ne pouvoit point arriver qu'actuellement il le choisit, supposé le précepte : par conséquent le pouvoir qu'il avoit de choisir ce moien, posé le précepte, n'étoit point un pouvoir de pécher.

On peche en deux manieres. On peche en faisant une action qui est naturellement mauvaise, naturellement opposée à l'amour de l'ordre, naturellement opposée à l'amour de Dieu ; Jesus-Christ ne pou-

pouvoit faire de ces sortes d'actions. Pour nous nous le pouvons.

On péche en faisant une action qui n'est point mauvaise par sa nature, mais qui est défendue par un précepte positif. Or pour pécher de cette seconde maniere, ce n'est point assez de faire cette action qui n'est pas mauvaise par sa nature, mais il faut qu'elle soit défendue, & il faut qu'on la fasse malgré cette défense. Par conséquent il faut que la position actuelle du précepte se trouve jointe actuellement avec la position actuelle de cette action.

En nous ces deux choses peuvent se réunir: mais en Jesus-Christ cela ne se pouvoit à cause de la sainteté de l'Humanité de Jesus-Christ: sainteté qui tire son origine primitive de l'union hypostatique & qui vient aussi, d'une maniere secondaire, de la vision intuitive. Il étoit impossible qu'un précepte lui fût imposé, & que le Verbe ne le déterminât pas à l'observer. Ainsi en Jesus-Christ il étoit impossible que ces deux choses se trouvassent actuellement réunies, la position actuelle du précepte de subir la mort de la croix, & le choix actuel d'un autre moien. Il étoit donc impossible que Jesus Christ péchât; & quoi que, posé, même le précepte de subir la mort de la

croix,

croix, il conſervât un pouvoir réel de choiſir un autre moien, comme on l'a montré, un tel pouvoir n'étoit pas le pouvoir de pecher. Car le pouvoir de pécher n'eſt pas ſimplement le pouvoir de faire une action qui n'eſt point mauvaiſe par elle même, mais qui peut être interdite par un précepte poſitif; mais c'eſt le pouvoir de faire cette action, & de la réunir actuellement avec la poſition actuelle de ce précepte. Comme donc cela étoit impoſſible à Jeſus-Chriſt, le pouvoir qu'il avoit, même poſé le précepte, de choiſir un autre moien, n'étoit point le pouvoir de pecher, ce n'étoit point le pouvoir de choiſir un moien entant que formellement il étoit interdit, mais c'étoit le pouvoir naturel de choiſir également deux moiens qui ſont également bons par leur nature, & dont un ſeul cependant ſe trouve commandé par un précepte poſitif.

Ainſi, comme le remarquent d'habiles Thomiſtes, le précepte de ſubir la mort de la croix peut s'unir actuellement avec le pouvoir de choiſir un autre moien; ſans qu'il s'uniſſe avec le pouvoir de pécher & de déſobéir. C'eſt en ce ſens qu'on peut ſe ſervir de la diſtinction *du ſens compoſé, & du ſens diviſé*, diſtinction ſi uſitée parmi les Théologiens.

Que

Que Jesus-Christ, posé même le précepte de subir la mort, eût encore un pouvoir réel de ne la point subir, mais de choisir un autre moien égal, c'est ce qui est évident, si l'on considere que Jesus-Christ avoit par la nature de son Humanité un pouvoir égal pour deux moiens lorsqu'ils étoient égaux. Le précepte positif qui est survenu, a ordonné à Jesus-Christ de prendre un de ces moiens & non l'autre : mais ce précepte extérieur & arbitraire n'a point changé la nature de l'Humanité de Jesus-Christ, & n'a point détruit par conséquent ce pouvoir intérieur & naturel. Qu'a fait ce précepte ? Il a fait que le Verbe qui dirige l'Humanité, a donné immanquablement une prédétermination à cette Humanité pour choisir la mort de la croix, & non un autre moien : mais la prédétermination donnée à l'Humanité pour choisir ce moien, ne détruit pas le pouvoir d'en choisir un autre, elle fait seulement qu'on ne le choisira pas.

Il est vrai que le Verbe, en s'unissant hypostatiquement cette Humanité, s'étoit engagé à lui donner une prédétermination pour choisir tel moien, dès là qu'il lui seroit ordonné ; cet engagement est certain, & c'est ce qui fait que l'Humanité unie au Verbe ne pouvoit pécher.

Mais

Mais cet engagement eſt du côté du Verbe, & ne détruit point les pouvoirs naturels qu'avoit l'Humanité de choiſir tel moien auſſi bien que tel autre, lorſqu'ils ſont égaux par leur nature. Cet engagement fait ſeulement qu'il ne peut point arriver qu'un de ces moiens ſoit commandé à l'Humanité, & qu'actuellement cette Humanité ne le choiſiſſe pas.

Enfin pour achever de montrer que Jeſus-Chriſt, poſé même le précepte du Pere éternel, avoit le pouvoir de choiſir un moien différent, ſuppoſons une choſe qui n'eſt point arrivée, c'eſt que, lorſque Jeſus-Chriſt ſur la montagne des oliviers pria ſon Pere de faire paſſer le calice de ſouffrance qui lui étoit préparé, le Pere éternel lui eût dit qu'il étoit content de la préparation de ſon cœur, & l'eût diſpenſé de la mort de la croix. Suppoſons encore que le Pere éternel n'eût fait préciſément autre choſe que lever ce commandement ſans rien ni mettre, ni détruire dans l'ame de Jeſus-Chriſt. Ce commandement ôté, Jeſus-Chriſt avoit-il le pouvoir de ſouffrir le ſupplice du feu auſſi bien que celui de la croix, avoit il le pouvoir de choiſir l'un ou l'autre entre deux moiens égaux ? Ce ſeroit une ridiculité de prétendre qu'il n'avoit point ce pouvoir. Il eſt inſéparable de toute intelli-

telligence. Si l'on dit qu'il avoit ce pouvoir, ce pouvoir n'avoit donc point été éteint par le precepte. Car comment auroit-il fait pour revivre ? Ce pouvoir eſt une choſe réelle & intérieure, & j'ai ſuppoſé ce qu'on ne dira pas être impoſſible, que Dieu n'ait fait que lever le précepte extérieur, ſans agir au fond de l'ame de Jeſus-Chriſt pour y rétablir ce pouvoir. Si ce pouvoir ſe trouve dans l'ame de Jeſus-Chriſt, le précepte étant levé, & ſi perſonne ne l'y a fait naître depuis la diſpenſe du précepte, il s'enſuit que ce pouvoir y étoit, même dans le temps du précepte ; & c'eſt ce que je voulois montrer.

Par là on comprend que Jeſus-Chriſt a été indifférent à ſubir la mort pour nous. Ce que j'ai dit ſur la mort de la Croix, il faut l'étendre à toutes les autres actions qui peuvent être des moiens égaux par nature, en ſorte que, par éxemple, ſi par nature & indépendamment du précepte poſitif ; il étoit égal à Jeſus-Chriſt de ſe rendre caution du genre humain & de ſatisfaire pour lui, ou de faire quelques autres actions pour la gloire de ſon Pere, il faudra dire que Jeſus-Chriſt étoit libre & indifférent ſur ces ſortes d'actions.

X.

Il me reste encore une petite objection, qui est que si Jesus-Christ a mérité, l'on pourra dire que les Bienheureux méritent aussi un accroissement des biens célestes. Mais sans expliquer plus au long cette matiere dont nous parlerons dans la suite, il suffit de dire en un mot que la conséquence est fausse.

Pour qui les Bienheureux mériteroient-ils ces nouvelles faveurs ? Mériteroient-ils un surcroît de connoissance & d'amour de Dieu pour eux-mêmes ? Mais leur capacité est toute remplie, ils ont atteint leur mesure, & sont arrivés à leur plenitude. Pour mériter quelque chose pour soi, il faut avoir quelque vuide à remplir, & quelque progrès à faire : ils n'en ont point : par conséquent &c.

Mériteroient ils pour les autres hommes ? Jesus Christ l'a bien pu, parce que ses mérites étant infinis, aiant même plusieurs raisons pour être d'un prix infini, ils peuvent suffire à tout, & remplir toutes sortes de titres. Encore a-t-il fallu une acceptation de Dieu pour qu'il satisfît pour nos péchés, il a fallu que Dieu acceptât sa médiation ; car c'est au coupable à souffrir par lui-même. Mais les actions des pures créatures sont bien differen-

rentes : & ſi Dieu veut bien accepter les actions de l'un pour l'autre, pour montrer la liaiſon des hommes en Jeſus-Chriſt qui eſt le chef, ces mérites ne ſont point ce qu'on appelle des mérites *de condigno*, mais *de congruo* ; il n'y a point de juſtice étroite pour que cela ſoit ainſi ; c'eſt une miſéricorde de Dieu qui n'a d'étendue que celle qu'il a plu à Dieu de lui donner, qui ne s'étend pas même au delà des bornes de noſtre vie ; enſorte que les Saints dans le ciel ne méritent plus pour nous, même de cette maniere, dont nous méritons les uns pour les autres ſur la terre. Cela n'empêche point qu'ils ne nous ſervent encore, & qu'ils ne faſſent découler ſur nous les graces du ciel, mais c'eſt parce qu'ils intercedent pour nous, en préſentant à Dieu les mérites qu'ils ont acquis pendant leur vie mortelle, & non pas parce qu'ils en acquierent de nouveaux.

Une des grandes conditions pour mériter, eſt d'être voiageur. Le mérite n'eſt plus pour ceux qui ſont ſortis de la carriere.

CHA-

CHAPITRE VI.

Dans lequel on compare la liberté à l'égard de la fin, avec la liberté à l'égard des moiens.

I.

APrés avoir expliqué les ſources de l'indifférence à l'égard de la fin, & de l'indifférence à l'égard des moiens égaux, il eſt aiſé de découvrir ce que ces deux indifférences ont de commun, & ce qu'elles ont de diſſemblable.

Et pour le dire en peu de mots, de tout ce qui a été remarqué dans les deux chapitres précédens, on peut conclurre que l'indifférence à l'égard des moiens égaux marque dans celui qui la poſſede, une perfection & une ſupériorité, que l'indifférence à l'égard de la fin ne marque pas.

Car l'indifférence à l'égard de la fin ſuppoſe un vuide dãs nôtre ame. Ou c'eſt Dieu qu'on aime comme ſa fin; ou ce ſont les créatures. L'amour des créatures laiſſe toujours un vuide, & ne peut jamais remplir un être deſtiné à joüir de Dieu, & créé à ſon image. La néceſſité même de ce vuide eſt la preuve de l'injuſtice d'un tel amour.

L'a-

L'amour de Dieu, pendant le cours de cette vie, laisse aussi un vuide dans nostre cœur. Dieu ne nous en donne qu'une mesure, & par différens degrés il nous fait tendre à cette plenitude qui est le partage des Bienheureux. L'amour de Dieu dans cette vie laisse donc un vuide, & il en laisse plus ou moins à proportion de ce qu'il a plus ou moins de degrés.

Il est vrai que ce vuide ne suppose point de péché, lorsque nous ne nous sommes point privés d'un plus grand amour par nôtre faute, & que nous avons répondu avec fidélité à ce que nous en avons reçu. Mais au moins ce vuide suppose que nous n'avons pas encor atteint à la perfection & à la plénitude à laquelle nous sommes destinés.

C'est sur ce vuide qu'est fondé le pouvoir que nous avons d'abandonner Dieu, de cesser de l'aimer comme nostre fin, & d'aimer à sa place les créatures : pouvoir qui n'est autre que celui de pécher. L'indifférence donc à l'égard de la fin, supposant toûjours ce vuide, & renfermant le pouvoir de pécher, marque une négation de perfection, que ne marque pas l'indifférence à l'égard des moiens égaux.

Cependant cette indifférence à l'égard de la fin; ne marque pas une extinction totale de perfection : car si d'un côté le vuide

vuide de nôtre cœur & le pouvoir d'aimer une autre fin que Dieu, ſuppoſe que nous n'avons pas la même plénitude d'amour & de perfection qui eſt donnée aux Bienheureux ; d'un autre côté le pouvoir d'aimer Dieu qui reſte dans les pecheurs qui aiment les créatures, ſuppoſe qu'il y a en eux certains degrez d'être, de bonté & de perfection naturelle que le peché ne leur a point enlevez.

I I.

Il faut penſer toute autre choſe de l'indifference à l'égard des moyens égaux. Cette indifference par elle-même ne renferme point neceſſairement aucune négation de perfection dans l'être qui la poſſede. Elle ſuppoſe au contraire une ſuperiorité dans cet être qui peut choiſir également l'un & l'autre, & qui n'eſt point neceſſairement fixé & attaché à ce qui ne demande point, afin que nous ſoyons parfaits, un attachement neceſſaire.

Auſſi cette indifference eſt-elle en Dieu en Jeſus-Chriſt, dans les Saints, au lieu que l'indifference à l'égard de la fin n'eſt point en eux. L'homme voiageur doit deſirer ſans ceſſe d'arriver à cét état où il aime Dieu tellement qu'il n'ait plus le pouvoir de ne le point aimer, & d'aimer une autre fin, au lieu qu'un ſemblable

desir n'a point lieu à l'égard du pouvoir de choisir entre deux moiens égaux.

De là je conclus 1. Que l'indifférence à l'égard des moiens égaux est inséparable des créatures intelligentes, tandis qu'elles ont l'usage de raison :

2. Qu'elle est toûjours égale & invariable ; au lieu que l'indifférence à l'égard de la fin n'a pas ces deux caracteres.

L'indifférence à l'égard des moiens égaux est inséparable des créatures intelligentes, au moins tandis qu'elles ont l'usage de raison ; parce qu'en quelque état qu'elles soient, dans le ciel même, & avec la vision intuitive, une telle indifférence subsiste, au lieu que l'indifférence par rapport à la fin, je veux dire, aimer Dieu, ou ne le point aimer, ne subsiste plus dans les Bienheureux.

Cette indifférence est toujours égale ; parce que tandis que l'on connoît des moiens égaux, comme égaux, on est toujours également dans l'équilibre par rapport à leur choix ; au lieu que l'indifférence par rapport à la fin peut avoir divers degrés : car elle dépend du vuide de la capacité de notre ame, & cette capacité peut être plus ou moins remplie par l'amour, mais jamais elle ne l'est totalement dans cette vie, ainsi jamais l'indifférence par rapport à la fin n'est éteinte.

Ne

Ne poussons pas plus loin ce prémier chef de comparaison entre l'indifférence de la fin & celle des moiens égaux. Il y en a un second qui touche de plus prés le dessein que nous éxécutons.

III.

Je remarque que l'indifférence à l'égard des moiens égaux laisse toûjours un agent libre dans un certain équilibre. Non seulement on a le pouvoir de choisir l'un & l'autre de ces moiens, mais on sent même que le choix de l'un ou de l'autre est égal; on est donc en équilibre.

Au lieu qu'il n'en est pas ainsi par rapport à la fin. Il est vrai que dans le temps qu'on choisit Dieu pour sa fin, par éxemple, on sent un vrai pouvoir de mettre sa fin derniere dans la créature: mais il ne s'ensuit pas pour cela qu'on soit en équilibre par rapport à ce choix. Dans l'état où nous sommes, il y a des mouvemens qui précédent notre délibération, & ne sent-on pas en soi même de l'inégalité dans ces sortes de mouvemens?

Je conviens que quoi que les bons mouvemens soient plus forts que ceux de la cupidité, ou ceux de la cupidité plus véhémens que les autres, on n'est point néanmoins nécessité. Mais si d'un côté l'on sent le pouvoir de ne point consentir,

on ſent auſſi de l'autre qu'on ne reſiſtera point aux mouvemens qui ſont actuellement les plus forts, ſi l'on n'a un amour qui leur ſoit encor ſuperieur. En un mot, on ſent, lorſque des mouvemens oppoſez ſont inégaux, qu'il n'eſt point égal de reſiſter à l'un ou l'autre, comme il eſt égal de choir entre deux moyens égaux. Un ambitieux, s'il veut l'avouer, ne dira pas qu'il lui eſt égal d'accepter ou de refuſer une couronne qui lui ſera offerte : mais il dira qu'il lui eſt égal de remuer la main à droit ou à gauche, ou de prendre deux moiens qui le conduiſent également à l'elevation qu'il deſire.

Lorſqu'on n'a point de mouvemens indéliberez, & qu'on eſt aſſez maître de ſes reflexions pour diviſer & partager à ſon gré toutes connoiſſances & les amours qu'on porte dans ſon cœur, on eſt toûjours en équilibre pour perſeverer ou ne pas perſeverer dans l'amour de la fin. Et c'étoit là le privilége de l'état d'innocence, comme on l'a expliqué aſſez amplement dans la ſection V.

L'équilibre dont nous jouiſſons par rapport aux moyens égaux, n'eſt point un équilibre qui exclue la prémotion phyſique. Elle eſt neceſſaire, comme nous l'avons montré, pour nous aider à former le choix de l'un de ces moiens plûtôt que de

de l'autre. Mais cet équilibre exclud ſeulement un mouvement interieur, qui precede la déliberation, & qui, avant même que nous aions pû déliberer, eſt en nous, & a la force nous faire incliner vers un côté plûtôt que vers l'autre, & y reuſſira infailliblement s'il n'eſt ſurmonté par un amour plus fort. Nous parlerons encore dans la ſuite de cette double eſpece d'équilibre.

IV.

Cette difference entre les moïens égaux, & la fin, me donne occaſion de traiter une queſtion celebre parmi les Proteſtans, & qu'il eſt aiſé de decider par ces principes : c'eſt de ſavoir, ſi un agent libre agit toûjours ſuivant les raiſons qu'il a d'agir.

Sur cela donc je diſtingue la fin & les moyens, & parmi les moyens, ceux qui ſont égaux, & ceux qui ne le ſont pas.

A l'égard des moyens égaux, il eſt certain qu'on ne ſe porte à en choiſir un que par l'amour de la fin, & par conſequent par une raiſon. Mais pourquoi l'un plûtôt que l'autre ? Nulle raiſon de preference. Dans ce choix donc ce n'eſt point une raiſon qui fait que nôtre volonté ſe détermine plutôt vers un côté que vers

un autre. Cette vérité se trouve suffisamment prouvée par tout ce qui a précédé.

A l'égard des moyens inégaux la volonté se porte à choisir l'un plutôt que l'autre par l'amour de la fin, & le plus grand rapport du moien avec cette fin. Par conséquent elle s'y porte par une raison.

A l'égard de la fin nous nous conduisons suivant nos amours, & nos amours sont pour nous des raisons. Cet Empereur d'Assyrie avoit de grandes raisons d'entreprendre la conquête de toute la terre : mais un peu moins d'ambition lui eût fait traiter de folie ces importantes raisons. Une partie de divertissement est une grande raison pour un homme qui aime le plaisir, elle ne fait pas la même impression sur un avare. Tous les jours un avare censure la conduite d'un voluptueux, & la trouve déraisonnable : un voluptueux en pense autant de celle d'un avare. Tous deux se réunissent en ce qu'ils puisent dans leur amour les raisons de leur conduite : mais ils se divisent en ce que leurs amours sont différens. Plus nos amours augmentent plus nous trouvons de raisons d'agir d'une certaine maniere. Telle raison paroît legere à celui qui n'aime que foiblement, qui paroit de la plus grande con-

conſéquence à celui qui eſt épris d'un plus violent amour. Chaque nouveau degré d'amour eſt pour nous une raiſon, en ſorte que dans le concours de deux amours oppoſez, nous trouvons autant de raiſons pratiques de préférer l'un à l'autre, qu'il y a de degrés dans l'un plus que dans l'autre. Delà je conclus que lorſqu'il s'agit de préférer une amour à un autre, nous trouvons toûjours en nous-mêmes des raiſons de notre conduite.

Mais quand il s'agit de former tout à neuf un amour de la fin ; il eſt certain qu'il faut que l'entendement repréſente l'objet qu'on va aimer, comme bon & parfait, au moins en un certain genre.

Mais faut-il de plus qu'il y ait un jugement pratique qui précede l'amour, & par lequel nous jugions avant que d'aimer, que tel objet dans ce moment doit être aimé par notre volonté? Dans la quatriéme ſection chap. 3. nous avons touché ce point, & il n'eſt pas néceſſaire de le répéter ici.

V.

Revenons à comparer enſemble, comme nous avons commencé, l'indifférence à l'égard de la fin avec l'indifférence à l'égard des moiens égaux. Nous avons vu

en quoi elles different ; examinons maintenant en quoy elles ſe réüniſſent.

Le point capital en quoi ces deux indifferences ſe réüniſſent toûjours, & ſe trouvent abſolument conformes, c'eſt que tandis qu'on choiſit un parti, ſoit fin, ſoit moien, on porte toûjours en ſoi-même le pouvoir de ſe déterminer à autre choſe. C'eſt là proprement le fonds & l'eſſence de l'indifference.

Qu'on ſoit en équilibre ou qu'on n'y ſoit pas, le pouvoir de ſe déterminer à autre choſe n'en eſt pas moins réel. J'ai le pouvoir de vouloir me jetter par la fenêtre, & j'ay le pouvoir de vouloir remuer la main à droit ou à gauche. Ces deux pouvoirs ſons tous deux réels : cependant l'un eſt accompagné d'équilibre, & l'autre ne l'eſt pas. Il m'eſt égal de remuer la main à droit ou à gauche : & il s'en faut beaucoup qu'il ſoit égal de prendre le parti de ſe procurer la mort & une très vive douleur, ou de ne pas prendre un parti ſi étrange. Si l'on manque à démêler toutes ces differences, il eſt aiſé de prendre le change, & de ſe donner une fauſſe idée de la liberté qui eſt en nous.

A ne conſidérer que la diſpoſition de nôtre ame à l'égard des moyens égaux, comme de ce côté là on trouve en ſoi-même

me un parfait équilibre, on est porté à s'imaginer qu'un semblable équilibre se rencontre dans toutes nos actions, & que le fonds & l'essence de nôtre liberté & de nôtre indifference consiste dans cét équilibre.

D'un autre côté, si l'on envisage la disposition de nôtre ame par rapport à la fin, comme on trouve en soi-même plus de penchant du côté des mouvemens les plus forts, cette inégalité de disposition & de penchant par rapport au choix de la fin nous porte à croire qu'il en est ainsi de toutes nos determinations, & que nous avons perdu, même à l'égard des moiens égaux, toute sorte d'équilibre.

Il est donc important de bien discerner toutes ces differences; de crainte de confondre ses idées sur une matiere si delicate, & de pousser outre mesure, ce qui n'a de verité que jusqu'à un certain point.

V I.

Avant que de finir ce chapitre, il ne sera pas inutile de profiter de certaines ouvertures que nous ont donné les explications du chapitre precedent, pour montrer que la prémotion physique, dans l'état où nous sommes, ne détruit point l'indifference.

On a dit *, & il n'eſt pas poſſible de le révoquer en doute, que les Saints dans le ciel ſont indifférens à l'égard des moiens égaux, il en eſt de même de l'ame de Jeſus Chriſt.

Cependant on ne peut ſe diſpenſer d'admettre une operation prédéterminante qui faſſe que les Saints choiſiſſent un de ces moiens plutôt que l'autre. On peut encore moins s'en diſpenſer par rapport à Jeſus-Chriſt. Il eſt viſible que le Verbe qui dirigeoit cette ame ſainte dans toutes ſes opérations, la déterminoit à en faire certaines plutôt que d'autres, & qu'immanquablement il la dirigeoit à faire celles qui étoient néceſſaires pour accomplir les préceptes poſitifs du Pere éternel. L'opération du Verbe ſur l'Humanité étoit donc prédéterminante. Elle étoit auſſi phyſique. Car comme l'union du Verbe avec l'Humanité étoit phyſique, il falloit que les communications & les influences

* Bellarmin. l. 5. de Juſtif. c. 11. *Tum Angeli tum homines qui Deum vident, & ipſe etiam Deus, non poſſunt quidem peccare, aut Deum non ſemper diligere: tamen poſſunt in aliis multis rebus pro arbitrio agere.*

Contenſon tom. 6. l. 9. diſſ. 6. c. 2. réfute une objection, parce que *ſequeretur omnia ſanctorum Angelorum & hominum beatorum opera, etiam externa miniſteria à Deo imperata non eſſe libera, ſed neceſſaria, quod nemo concedit.*

fluences du Verbe sur l'Humanité le fussent aussi. D'ailleurs pour determiner une intelligence à choisir entre deux moiens égaux, la prémotion morale & les mouvemens & attraits indéliberés n'ont point lieu, comme on l'a montré ailleurs. Donc l'opération physique doit être admise.

Par conséquent en Jesus-Christ & dans les Saints on trouve en même temps ces deux choses, & une prédetermination, & une indifférence véritable. Or si l'indifférence peut s'allier avec la prémotion dans les Saints, pourquoi ne s'allieroient-elles pas en nous ? Et si la prémotion au choix d'un moien ne détruit point en eux le pouvoir de choisir un autre moien, pourquoi la prémotion, soit au choix d'un moien, soit à l'amour d'une fin, détruiroit-elle en nous le pouvoir de choisir un autre moien, & une autre fin ? Que si la prémotion ne détruit pas ce pouvoir, ni par conséquent l'indifférence, qu'on cesse donc enfin d'apporter cette objection pour la combattre.

CHAPITRE VII.

Du pouvoir en général.

I.

CE pouvoir de former une détermination opposée à celle que la prémotion physique nous fait operer, demande encore à être expliqué avec quelque étenduë. Car sur cette matiere tout est question, & tout est difficulté. C'est dans ce pouvoir que consiste l'indifference, mais que signifie le mot de pouvoir ; & qu'avons-nous en nous mêmes qui en soit le fondement ?

Ce mot de pouvoir est équivoque. Tantôt il se prend pour un pouvoir actif ; tantôt pour un pouvoir passif, c'est-à-dire, que tantôt il signifie le pouvoir de faire, & tantôt le pouvoir de recevoir. C'est du pouvoir actif qu'il s'agit, lorsqu'on parle de la liberté.

Le pouvoir actif n'appartient qu'à une cause qui peut produire son effet. Entre la cause & l'effet il y a toujours une correspondance & un rapport. La cause contient en elle-même une vertu ; une capacité, une faculté. Elle a dequoi répandre ses influences sur son effet, & c'est en cela que consiste le pouvoir actif. Il

Il faut diſtinguer entre les cauſes & les auſes. Il en eſt certaines qui renferment n elles mêmes tout ce qui contribue à roduire l'effet. C'eſt ainſi que Dieu 'a beſoin de rien pour créer toutes ſortes 'êtres. D'autres ne le renferment pas : n arbre, par éxemple, contient dans ſa ubſtance une diſpoſition d'organes pro- res à former un fruit ; & cependant il a eſoin que la terre lui fourniſſe de la ſéve. Comme il faut diſtinguer deux ſortes de auſes ; auſſi faut-il diſtinguer deux ſortes le pouvoirs.

I I.

Le pouvoir peut être pris. 1. pour l'amas de tout ce qui contribué à former un effet. 2. Il peut être pris auſſi pour une imple vertu & une faculté. Il peut être ris même pour une des choſes qui ſervent produire cet effet. Des exemples éclairiront la matiere.

Quand on parle du pouvoir qui eſt ans l'homme de voir de ſes yeux les obets viſibles, quelquefois ce pouvoir ſignifie l'amas de tout ce qui contribue à former la viſion, comme l'œil, la lumie- &c. Quelquefois on appelle le pouvoir e voir la ſeule faculté des yeux. Sur ette double maniere d'entendre le mot e pouvoir eſt fondée la diverſité du lan-

gage

gage en ce point. Tantôt on dit que l'on peut & tantôt on dit que l'on ne peut pas, quoi qu'on n'ait rien ni de plus ni de moins.

Un homme ſans lumiere a-t-il le pouvoir de voir ? Il ne l'a pas, ſi l'on prend le pouvoir pour l'amas de tout ce qui contribue à la viſion. Il a ce pouvoir, ſi l'on prend le pouvoir pour la faculté toute nuë. Mais quoi ! Parce qu'un homme a des yeux, dira-t-on que lorſqu'il eſt dans les ténebres, il a le pouvoir de voir ? Oui on le dira, & dans le ſtile même ordinaire. Qu'un homme ait été bleſſé aux yeux, ſi l'on demande au Chirurgien qui vient de les couvrir d'un appareil, ſi cét homme bleſſé à le pouvoir de voir, s'il peut encore voir ; le Chirurgien répondra juſte en diſant qu'il le peut, qu'il en a le pouvoir, ſuppoſé que la bleſſure n'ait point été juſqu'à endommager la vuë : & ſi quelqu'un de la compagnie s'aviſoit de ſoutenir que le Chirurgien a tort de répondre que cet homme a le pouvoir de voir, parce qu'il a les yeux bandés, on le regarderoit, ou comme un mauvais plaiſant, ou comme un homme qui ne ſait pas le langage ; parce que ce n'eſt point de cela qu'il s'agit.

Cependant ſi l'on demandoit à l'homme même qui a été bleſſé, s'il a pû ache-

ver

ver de lire un livre qu'on lui auroit prêté pour vingt-quatre heures, il répondra qu'il n'a pas pu, & que ſa bleſſure a fait que la choſe n'a pas été en ſon pouvoir. Il eſt donc vrai que dans la même conjoncture on peut dire du même homme tantôt qu'il peut, tantôt qu'il ne peut pas : & cela arrive ſelon les différentes manieres de prendre ce mot de pouvoir, qui ſe trouve déterminé par la différence des queſtions que l'on forme. Comme la queſtion qu'on a faite au Chirurgien tomboit ſur le pouvoir pris pour la faculté, il a bien répondu en diſant que ce bleſſé avoit encore le pouvoir de voir. Mais comme la ſeconde queſtion tomboit ſur l'amas de tout ce qui contribue à former la viſion ; cet homme, à qui l'on a bandé les yeux à cauſe de ſa bleſſure, & qui par conſéquent a été privé de l'uſage de la lumiere a bien répondu en diſant qu'il n'avoit pas pu achever de lire ce volume.

III.

Ce que je viens de marquer ſur l'œil, il faut le dire de mille autres exemples tout ſemblables. Ainſi tantôt on dira qu'un arbre ne peut point produire de fruit s'il n'eſt arroſé, & tantôt on dira que l'arbre qui n'eſt point arroſé, qui même

me

me n'eſt point encore planté à le pouvoir de porter du fruit, parce que ce pouvoir ſe prend pour la vertu & la faculté même de l'arbre qui conſiſte dans une diſpoſition d'organes convenables à la production du fruit : diſpoſition cependant qui ne ſera jamais réduite à l'acte, ſi l'arbre n'eſt planté, arroſé, & ſecondé, pour ainſi dire, par le ſuc qu'il tire de la terre.

Quoique les comparaiſons des corps avec les eſprits ne ſoient jamais exactes, & qu'elles deviennent même dangereuſes lorſqu'elles ſont ou trop pouſſées, ou même appliquées trop litteralement, on ne peut douter neanmoins que celle que nous venons d'apporter & qui eſt ſi commune parmi les Theologiens, ne ſerve beaucoup à l'intelligence de la matiere que nous traittons.

Dans la volonté, le pouvoir agir ſe peut prendre tantôt pour la faculté ſeule de vouloir, & tantôt pour quelque choſe de plus.

Cela poſé, l'on conçoit que l'homme qui n'a aucune ſorte de grace, ne laiſſe pas d'avoir en un ſens très veritable le pouvoir de faire le bien, & je le prouve par le raiſonnement ſuivant.

C'eſt avoir le pouvoir de faire le bien, que d'avoir la faculté propre à faire le bien. Cette propoſition eſt inconteſtable:

le par tout ce que nous venons de dire.

Or l'homme, quoiqu'on le ſuppoſe mê-
ne depoüillé de toutes ſortes de graces,
e laiſſe pas d'avoir la faculté propre à fai-
e le bien ; car cette faculté eſt la volonté
ême.

Donc l'homme, quand même il n'a au-
une grace, ne laiſſe pas d'avoir un pou-
oir très-veritable de faire le bien.

CHAPITRE VIII.

Du pouvoir que nous avons par la nature.

I.

CE pouvoir de faire le bien, comme il eſt viſible, eſt un pouvoir tout na-
rel. Quelque bleſſée que ſoit la natu-
e par le peché, ce pouvoir lui eſt toûjours
emeuré, il ne peut pas même être détruit
ns que la nature le ſoit auſſi : parce que
e pouvoir eſt inſeparable de la nature,
u, pour mieux dire, parce que c'eſt la
ature même des eſprits.

Il faudroit avoir connu le ſecret de la
ature, & penetré ce fond obſcur & inti-
e de nôtre intelligence, pour bien expli-
uer la maniere & l'étenduë de ce pou-
oir. Car autant qu'il eſt certain & in-
ontestable par les principes mêmes de la

rai-

raiſon, que ce pouvoir eſt en nous ; autant eſt il difficile de concevoir pleinement tout ce qu'il y a dans le fonds de notre ame qui y a rapport. Sur ces matieres on peut bien chercher des éclairciſſemens par amour pour la vérité : mais il faut les chercher avec réſerve, & avec une juſte défiance de nous mêmes, ne point ſe flatter d'avoir tout éclairci, & tout découvert, ni ſe donner la liberté de ſe rejeter ce qu'on n'a pas aſſez de lumieres pour appercevoir avec une pleine évidence.

I F.

Lorſqu'on medite attentivement ſur ce qui ſe paſſe dans notre ame, l'on trouve que ce pouvoir naturel eſt quelque choſe de plus étendu & de plus conſiderable, qu'on ne ſeroit peut-être porté à le croire.

Dans nos connoiſſances mêmes & dans nos amours, je dis plus, dans chaque connoiſſance, & dans chaque amour, on trouve une capacité & un pouvoir.

Pour le montrer, 1. je ſuppoſe une verité très certaine & très évidente, qui eſt que nous avons en nous mêmes la connoiſſance de l'être infini & ſouverainement parfait ; c'eſt dans cette connoiſſance meſme que toutes les connoiſſances des eſtres finis ſe reüniſſent.

Il eſt certain 2. que quand nous avons e malheur d'aimer les êtres finis, cet amour ne correſpond point à l'étendue vaſte & immenſe de cette idée de Dieu qui eſt en nous. De ces deux vérités il eſt iſé de conclurre 1. que cet amour des biens créez aimez pour eux mêmes, laiſe un vuide dans notre cœur, puiſque cet amour ne remplit point toute l'étendue de idée qui eſt en nous.

Secondement, on peut en conclurre auſſi que dans le temps même que nous aimons es créatures, nous avons le pouvoir d'aimer Dieu.

III.

Car en premier lieu, l'on ne peut point louter que nos connoiſſances ne ſoient quelque choſe d'actif auſſi bien que nos amours ; nous le montrerons dans la uite.

En ſecond lieu nos connoiſſances contribuent à former l'amour. Car quoique a connoiſſance ſeule ne ſoit pas aſſez pour roduire l'amour d'un objet, au moins eſt-elle néceſſaire pour le faire. Il faut onnoitre pour aimer ; & la connoiſſance flue dans la production de l'amour.

En troiſiéme lieu, par tout où il y a fluence, il y a auſſi pouvoir ; car le ouvoir actif eſt une capacité de répandre

ſes

ſes influences pour la production d'un effet.

De ces trois véritez je forme le raiſonnement. On a le pouvoir d'aimer Dieu, lorſqu'on a en ſoi même ce qui influe dans l'amour de Dieu. Or l'idée de Dieu eſt quelque choſe d'actif, & qui influe dans la production de l'amour de Dieu. Donc tandis que nous avons en nous-mêmes l'idée de Dieu, nous avons le pouvoir d'aimer Dieu : & comme nous avons cette idée de Dieu, lors même que nous aimons la creature, comme cette idée même eſt ineffable dans nôtre ame, comme cette idée revient par tout & a rapport à toutes nos actions ; il s'enſuit qu'au milieu des plus grands dereglemens, quelque aveuglé & endurci que ſoit un homme ; il porte toûjours en lui-même le pouvoir d'aimer Dieu.

I V.

Du côté de l'amour, je prouve la même verité ; &, au milieu de l'amour même des creatures, je trouve un pouvoir d'aimer le Createur.

Souvenons-nous de ce que nous avons expliqué ailleurs, * que l'être & le materiel de cet amour eſt quelque choſe de bon ; que le mal vient de la privation & du néant ; que Dieu, pour reformer un cœur qui

* ect. 5.

ui eſt dans le deſordre, n'eſt pas obligé anéantir cet être qui eſt bon par lui-mê-e, mais qu'en y ſuppléant, qu'en y a-outant, qu'en rempliſſant le défaut, il change; & le fait rentrer dans l'ordre, peu prés, quoique les comparaiſons ne ient pas entieres, comme pour faire oir un cercle entier à un homme qui ne oit qu'un demi cercle, il ne faut point néantir la vue du demi cercle qu'il avoit aparavant, mais y ajouter celle de l'au-e demi cercle qu'il n'avoit pas.

Poſé cette vérité, l'on trouve au mi-eu de l'amour même des créatures, un ouvoir pour former l'amour du Créa-ur.

Car ce reſte de bien & d'eſtre qui eſt ans le matériel même du péché, Dieu uit en ſorte que nous nous en ſervons ors même que nous formons l'amour de ieu.

V.

Lorſqu'on fait l'anatomie de l'amour es créatures, on ne laiſſe pas d'y trouver uelques bonnes pieces, s'il m'eſt permis e parler ainſi, & certaines parties qui euvent contribuer à former l'amour de ieu, & s'incorporer ſans peine avec cet nour. Un avare aime les richeſſes, & n voluptueux les plaiſirs. Ce cœur ainſi cor-

corrompu par quelque amour injuſte, voudroit en jouir éternellement ; il y a donc dans cet amour une ſorte d'amour de l'éternité. Il voudroit en jouir paiſiblement ; il y a donc dans cet amour un amour de la paix. Il voudroit en poſſeder une affluence infinie ; il y a donc dans cet amour un certain amour de l'infini. Il voudroit en jouir immuablement ; il y a donc dans cet amour un amour de l'immutabilité. Il voudroit les poſſeder véritablement & n'être point trompé : il y a donc dans cet amour une ſorte d'amour de la vérité. Il les aime comme des biens & des êtres ; il y a donc dans cet amour, l'amour du bien & de l'être.

Il eſt vrai que comme cet amour eſt l'amour d'un objet borné, aimé pour lui même, & par conſéquent un amour déréglé, l on ne trouve point que cet amour renferme l'amour de toutes ſortes de perfections. Au contraire cet avare aime les richeſſes, & pour en acquerir une grande abondance, il fait tort à ſon prochain ; ainſi cet amour ne renferme point l'amour de la juſtice. Il en eſt de même des autres amours des biens créez. Tous renferment l'amour de certaines perfections, & tous auſſi vont directement contre d'autres perfections ; en quoi ils ſont défectueux.

Or

Or ces amours de certaines perfections de l'éternité, de l'immutabilité, de l'infinité, qui se rencontrent dans les amours même déréglez, sont de précieux restes dont on peut profiter, & des débris aprés le naufrage qu'on peut recueillir pour contribuer à former le saint amour, qui aiant pour objet l'être souverainement parfait, renferme l'amour de toutes sortes de perfections. Autant donc que les amours injustes des biens créez contiennent d'amour des vraies perfections : autant fournissent-ils de pouvoir, & contiennent ils de capacité pour influer dans la production de l'amour de Dieu.

VI.

Ces amours de certaines perfections véritables qui se trouvent dans tout amour des créatures, viennent d'une grandeur naturelle aux esprits qui sont créez à l'image de Dieu & en qui cette image n'a pu être tellement défigurée par le peché, qu'il n'en restât toujours certains traits, comme le dit S. Augustin.

C'est le caractere des esprits de ne connoistre les objets finis que par l'être infini, & de voir les créatures dans leurs raisons éternelles & archétypes.

Dans la connoissance que nous avons de l'étendue, nous connoissons un objet plus

Or

plus grand que n'eſt l'étendue créée. Cette étendue qui nous environne a des bornes, au lieu qu'en connoiſſant même l'étendue bornée, nous appercevons un objet qui n'en a point. Il eſt donc vrai, comme nous l'avons montré dans la troiſieme ſection, que dans cette connoiſſance nous connoiſſons plus que l'étendue créée ; que comme avec le moins tout ſeul on ne fait pas le plus, avec la ſeule connoiſſance de l'étendue créée, nous n'avons pas aſſez pour former cette vaſte connoiſſance que nous avons en connoiſſant l'étendue ; qu'il faut donc que notre connoiſſance ait un plus grand objet ; qu'il faut quelle ait un objet infini ; & que cet objet ne peut être autre que la raiſon éternelle & archétype de l'étendue qui eſt en Dieu; que c'eſt donc cette raiſon archétype qui eſt l'objet immédiat de nôtre eſprit dans cette connoiſſance, & que c'eſt par elle que nous connoiſſons l'étendue finie & créée.

Ce ſeroit peu connoître notre volonté que de la priver d'un ſemblable caractere de grandeur. Elle ne ſe porte pas moins à l'infini que l'entendement, & elle ne doit pas moins que lui tendre à un ſi haut point. Dans tous nos amours nous ſentons ces deſirs & ces amours de l'infini ; & ce ſentiment eſt ſi vif & ſi marqué, qu'il

qu'il n'eſt pas poſſible de le revoquer en
doute.

Mais ſi en aimant les biens finis & créez, nous avons un certain amour de l'infini, nous aimons donc quelque choſe de plus qu'eux, & ſi l'objet de cét amour eſt plus grand que les biens finis, quel eſt-il donc, cet objet? Puiſqu'en aimant les richeſſes, nous les deſirons infinies, immuables, éternelles, que nous les aimons par conſequent comme telles, il faut que l'objet de nôtre volonté porte ces qualitez. Or il n'y a que la raiſon archétype des biens créez qui puiſſe porter ces qualitez, les biens créez ne ſont ni infinis, ni immuables, ni éternels: mais nous les voyons, ces biens créez, par leurs idées archétypes dans l'être infini, immuable & éternel; & nous les aimons comme nous les voyons. Par conſéquent cette raiſon archétype qui eſt ſuperieure à tous les objets créez eſt l'objet de nôtre volonté, & par elle nous aimons les objets créez.

Car, prenons y garde, avec le moins on ne reüſſit pas à faire plus: mais avec le plus on fait le moins. En connoiſſant le moins tout ſeul, on ne reüſſit pas à connoître un plus grand objet, mais en connoiſſant un plus grand objet, on peut en connoître un plus petit. De mê-

me, avec le plus petit amour on ne reüſſit pas à former un plus grand amour. Ainſi ce n'eſt point par le ſeul amour des biens créez en eux-mêmes qu'on forme l'amour de cette raiſon archetype de bonté qui eſt dans l'être infini, mais il eſt aiſé de concevoir comment par ces raiſons archetypes toûjours preſentes à nôtre ame, elle aime les biens finis.

Comme en aimant les creatures, nous aimons l'infinité : l'éternité, l'immutabilité, nous aimons des perfections qui ne ſont point en elles. Où ſont-elles donc, ces perfections que nous aimons alors ? Ou elles ſont un pur néant, ou elles éxiſtent quelque part. Elles exiſtent, ces perfections ; mais non dans les creatures mêmes que nous aimons, mais dans l'être infini dans lequel nous voions la raiſon archétype de tous les êtres. C'eſt là ce bien commun que toutes les intelligences, même les plus dépravées, aiment, entant que de lui dépendent tous les biens: * *Deus ſecundùm quod eſt univerſale bonum à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unſquoque.*

Après cela, il ne faut pas être ſurpris, ſi l'homme, malgré ſa dépravation, conſerve des ſentimens ſi nobles & ſi diſtinguez. Comme il y a toûjours dans ſes amours un

* 8. Th. 1. p. q. 60. a. 5.

un reſte de nobleſſe & de grandeur, il n'eſt pas étonnant que de tels ſentimens en ſoient les apanages.

V I.

Quoique les volontez criminelles aiment des perfections qui ne ſont qu'en Dieu, il ne s'enſuit pas ni qu'elles aiment moins les creatures, ni qu'elles aiment Dieu, comme il doit être aimé.

Pour aimer Dieu, ce n'eſt pas aſſez d'aimer quelque raiſon d'être qui ſe trouve en lui; mais il faut de plus aimer les autres perfections. Ce n'eſt pas voir un quarré que de voir ſeulement un ou deux de ſes angles, ni voir un cercle que de voir ſeulement un demi cercle. Or ces volontez pechereſſes n'aiment point, comme nous l'avons marqué, les autres perfections qui ſont en Dieu, elles n'aiment point Dieu comme ſource de toute juſtice.

D'ailleurs cette raiſon archétype de bonté, elles ne l'aiment point comme étant en Dieu. Il eſt vray qu'elles aiment les biens de la terre, & les deſirent infinis & immuables, & qu'ainſi elles aiment une raiſon de bonté infinie & immuable. Mais quoique cette raiſon infinie & immuable ne ſoit veritablement que la raiſon archétype de tous les biens qui eſt en Dieu, elles ne l'aiment pas néanmoins comme é-

tant en Dieu. Souvent même elles ne le ſavent pas. Mais en aimant les biens créez, elles aiment une raiſon generale de bonté, une raiſon immuable & infinie; elles voudroient que les biens de la terre fuſſent revétus de ces qualitez. C'eſt l'amour de cette raiſon de bonté infinie & immuable, qui eſt ce que S. Thomas appelle l'amour du bien en general, qui ſe rencontre dans tous nos amours. Et il eſt bon de remarquer en paſſant, que cét amour du bien en general eſt fort different de l'amour du bien en general pris abſtractivement; puiſque cette raiſon de bonté immuable & infinie, n'eſt autre choſe que cet archétype éternel qui eſt réellement ſubſiſtant & intimement preſent àtoutes les intelligences.

Ces volontez pechereſſes qui n'aiment que cette raiſon de bonté generale, n'ont point encore le veritable amour de Dieu, * Elles aiment Dieu, comme dit S. Thomas, ſous une raiſon univerſelle & confuſe, *In quantùm eſt bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus*; c'eſt-à-dire qu'elles aiment une raiſon de bonté infinie & immuable, qui ne ſe trouve effectivement qu'en Dieu; mais elles n'aiment point Dieu pour cela d'un veritable amour. Ce n'eſt point aimer tel homme Américain, que d'aimer une raiſon de juſtice;

* 1. p. q. 60. 2. 5.

ice ; qui se trouve effectivement dans cet méricain ; mais sans qu'on l'aime comne étant dans cet homme, & sans qu'on e connoisse.

VIII.

Cependant cet amour du bien en general, c'est-à-dire, de cette raison de bonté archétype qui se trouve dans le souverain bien, nous découvre deux importantes veritez.

La premiere est l'injustice du pecheur qui se dément luy même, & qui dans son amour criminel porte sa propre condamnation ; puisqu'il ne veut aimer que le vrai, l'infini, l'éternel, en un mot, qu'un bien qui est en Dieu & non dans les créatures, & qui toutesfois ne veut pas aimer Dieu.

C'est une chose bien digne de nôtre attention, de voir que les volontez les plus dereglées, & qui s'éloignent de Dieu avec le plus d'impieté & de fureur, ne peuvent se dispenser de l'aimer, sans le vouloir méme ni le connoître, sous cette raison de bonté infinie & generale ; & que leur mal est qu'aimant le bonheur en general, comme elles l'aiment, elles ne veulent pas aimer celui seul qui les rendroit heureuses, si elles l'aimoient, non sous une raison generale & confuse, mais

en lui même, & selon ce qu'il est avec toutes ses perfections, comme font les volontez qui ont le veritable amour de Dieu.

La seconde verité regarde nôtre matiere, je veux dire, le pouvoir. Cet amour du bien general qui se trouve dans tous nos amours, me paroît fournir sur ce point des idées trés avantageuses. Cet amour est un bien qui subsiste dans nôtre cœur malgré la dépravation de ses amours; & il ne faut pas s'imaginer que Dieu l'aneantisse, ce bien, quand il réforme le cœur.

S. Augustin nous enseigne cette verité dans le liv. 14. De Civ. Dei. c. 11. *Detrahitur porrò malum, non aliquâ naturâ quæ accesserat vel ullâ ejus parte sublatâ, sed eâ quæ vitiata ac dépravata fuerat, sanatâ atque correctâ*: & dans le l. 6. contre Julien c. 18. *Vt omni vitio sublato, salva sit tota substantia.*

Le fondement de cette doctrine est que, selon S. August. & les autres SS. Peres, la malice d'une action est un simple defaut. C'est ce que prononce ce S. Docteur avec tant d'autorité dans le l. 5. de l'Ouvrage imparfait contre Julien n. 44. *Si ergò vis Manichæos vel devitare vel vincere, hoc sape, hoc cape, intelligendo si potes, credendo si non potes, quoniam ex bo-*

bonis orta ſunt mala, nec eſt aliquid malitia, niſi indigentia boni. Or comme le mal eſt un defaut ; pour corriger le mal, ſuffit de remplir ce defaut, ſans anéantir l'être & le bien dans lequel ce defaut ſe rencontre.

Pour rectifier un cœur où il y a du mal, il n'y a qu'à faire le contraire de ce qui eſt arrivé, lorſqu'on a abandonné le bien. Or l'homme a perdu la droiture & la juſtice en diminuant & appauvriſſant ſon être. C'eſt ce que nous apprend S. Auguſtin liv. 12. De civ. Dei c. 6. où il dit qu'il eſt devenu moins, *Minùs eſſet* : & dans le liv. 14. De Civ. Dei c. 13. *Nec ſic deficit homo, ut omnino nihil eßet ; ſed ut inclinatus ad ſeipſum minùs eſſet quàm erat, cùm ei qui ſummè eſt, inhærebat. Relicto itaque Deo, eße in ſemetipſo, hoc eſt, ſibi placere, non jam nihil eße eſt, ſed nihilo propinquare.* Ces principes ſont ſi ſouvent repetez dans ce ſaint Docteur, ſur tout pour combattre les Manichéens, qu'il n'eſt pas neceſſaire d'accumuler ici un plus grand nombre de paſſages. Comme donc le mal eſt arrivé en devenant moins, de plus qu'on étoit ; auſſi pour corriger le mal, il ne faut que remplacer ce plus qui avoit ceſſé d'être, ſans détruire l'être qui ſubſiſte encore.

Ainſi en ajourant à l'amour du bien

general, & de cette raiſon éternelle & archétype qui ſe trouve malgré les amours les plus corrompus, on le rétablira. Ce n'eſt pas que ce qui eſt peché, puiſſe n'eſtre pas peché, ni qu'un amour d'un objet illicite, puiſſe n'eſtre pas illicite luy-méme : mais c'eſt qu'en ſuppléant, en ajoutant, en reformant ce reſte de bien qui eſt dans le cœur, ce ne ſera plus un amour d'un objet illicite, mais on y formera l'amour de Dieu. Alors on n'aimera plus la creature pour la creature, & l'on ne deſirera plus de joüir d'elle éternellement, immuablement & infiniment: mais l'on aimera l'éternité, l'immutabilité, l'infinité dans l'objet ſuprême qui poſſede ces perfections, & non ſeulement on aimera ces perfections dans cét objet, mais par un amour formé dans le cœur par l'operation du S. Eſprit, on aimera les autres perfections divines. on almera Dieu comme la ſource de toute juſtice ; & par cet amour on n'aimera plus les creatures d'une maniere dereglée, mais on ne les aimera qu'en Dieu & pour Dieu, parce que ce ſera Dieu qu'on aimera, comme leur principe & leur archétype. Ainſi cet amour du bien general, qui étoit dans l'homme innocent, & que le peché n'a pu totalement détruire, bien loin d'être aneanti, lorſque Dieu reforme la volonté

lonté d'un pecheur, il peut ſe réunir avec ce que Dieu y ajoûte, & contribuer à former un amour juſte & qui ſoit dans l'ordre.

Avec cet amour nous avons donc un vrai pouvoir, puiſque, ſelon les principes établis, c'eſt en avoir un veritable, que d'avoir ce qui peut influer dans la production de l'amour de Dieu. Or comme d'un côté l'amour du bien en general ſubſiſte toûjours dans nôtre cœur malgré ſes dereglemens, en ſorte qu'il eſt du caractere de la volonté de ne pouvoir aimer aucun objet ſans aimer le bien general & infini; & comme d'un autre côté nous conſervons toûjours un vrai pouvoir d'aimer Dieu, tandis que nous conſervons l'amour du bien en general, il s'enſuit qu'il y a dans nôtre cœur, un pouvoir par rapport à l'amour de Dieu fondé ſur la nature même des eſprits, & ſur le fonds de leur liberté. C'eſt auſſi ce que l'on peut conclurre de ces paroles de S. Auguſtin ſi importantes & ſi remarquables liv. 6. Operis imperfecti n. 11. p. 1504. *Hominis verò arbitrium congenitum & omninò inamiſſibile ſi quærimus, illud eſt quo beati omnes eſſe volunt, etiam hi qui eà nolunt quæ ad beatitudinem ducunt.*

I X.

Cet amour du bien general & ce desir de l'infini, qui est en nous, se fait sentir à nôtre cœur, & se manifeste sous une infinité de formes. Par exemple, on n'est jamais content dans la possession des biens de la terre, l'on est agité; l'on est troublé; ces mouvemens & une infinité d'autres ne s'élevent en nous que parce que nous aimons tellement les objets créez, que nous aimons en même temps à les posseder infiniment, invariablement, éternellement, & que l'effet ne répond pas à nos desirs.

Non seulement donc l'amour injuste des biens créez laisse un vuide dans nôtre cœur, & suppose un pouvoir d'aimer les biens éternels, mais même cét amour nous avertit continuellement de l'un & de l'autre; & cet avertissement est une éclatante preuve & du déreglement de cét amour & de notre tort.

Dieu nous a tellement formez à son image, que les actes mêmes par lesquels nous nous écartons de lui, je veux dire le mauvais amour des biens créez, nous parlent sans cesse en faveur de nôtre devoir, & que nous portons toûjours au milieu des mouvemens les plus injustes, soit de nôtre esprit, soit de nôtre volonté, un rappel

pel vers Dieu, & un pouvoir de retourner à luy.

Nôtre eſprit ne connoît le fini que par l'infini, il ne connoît le plus ou le moins d'être & de perfections creées que dans celui qui eſt la commune meſure de l'être & le comble de toutes perfections : ainſi il n'y a aucune connoiſſance & aucun acte de l'eſprit qui ne nous offre une reſſource pour remonter à la connoiſſance de l'infini : cette reſſource même eſt ſi preſente qu'il n'y a qu'à y faire attention, & que ceux qui l'ont faite, ſeroient ſurpris comment tous les hommes ne la font pas, s'ils ne connoiſſoient la profondeur de la plaie d'ignorance cauſée par le peché originel.

Notre volonté eſt auſſi avertie de ſon vuide. Nous ſentons des deſirs pour l'infini, comme nous ſentons la connoiſſance de l'infini. Or d'une part on ne peut douter que ces deſirs ne ſe trouvent au milieu des amours mêmes les plus criminels, & que de l'autre ces deſirs ne ſoient quelque choſe d'actif, & qu'ils ne puiſſent contribuer pour quelque choſe à la production de l'amour de Dieu : & par conſéquent le ſentiment de ces deſirs eſt auſſi celui de nôtre pouvoir.

Comme ce ſentiment ſe trouve dans toutes nos connoiſſances & nos amours,

il n'eſt pas ſurprenant qu'il ſoit ſi preſent à l'homme, & ſi profondément gravé dans ſon être. Ainſi non ſeulement l'homme eſt libre & indifferent ; non ſeulement ſa capacité n'eſt point remplie par les amours des objets créez, non ſeulement il a le pouvoir de faire le bien : mais il le ſent. Et il faut l'avoüer, ce ſentiment donne un grand relief à ſon pouvoir & à ſa liberté. C'eſt pourquoi il ne faut point oublier ces deux choſes ; l'idée de l'infini, mais une idée qui ſe fait connoître à qui veut y faire attention, & ces deſirs de l'infini qui ſe trouvent dans tout amour des biens créez, mais des deſirs qui ſe font ſentir.

X.

Il faut remarquer ſeulement que quoique cette idée de l'infini ſe faſſe connoître, cependant on n'y penſe pas toûjours diſtinctement, non plus qu'aux deſirs de l'infini. Mais cette reflexion actuelle & diſtincte n'eſt pas neceſſaire pour la liberté. Car 1. il n'eſt pas neceſſaire, comme il faut l'avouer, à moins qu'on ne tînt la pernicieuſe doctrine du peché philoſophique, il n'eſt pas neceſſaire, dis-je, pour faire le mal, de penſer actuellement au bien que l'on peut faire, comme il n'eſt pas neceſſaire pour manger avec li-

ber-

berté, de penſer actuellement qu'on pourroit ſe laiſſer mourir de faim.

2°. Quand on dit que les deſirs de l'infini ſe font ſentir à l'ame, l'on ne prétend point qu'ils produiſent toûjours dans l'ame cette réfléxion diſtincte, *Je deſire l'infini*, mais on prétend qu'ils excitent dans l'homme des inquiétudes, des mécontentemens, & d'autres mouvemens, dont l'homme eſt très ſenſiblement averti. Et s'il vouloit y faire attention, il verroit que ces mouvemens ne ſont que le deſir de l'infini, lequel deſir de l'infini marque ſon pouvoir.

XI.

C'eſt à cauſe de ce ſentiment, qui ſe rencontre dans tous les amours de l'homme, qu'on eſt ſouvent porté à étendre trop loin les droits du libre arbitre & les forces de ſon pouvoir.

Demandez à cet avare s'il peut aimer Dieu. Fondé ſur ce ſentiment intérieur, dont il n'examine pas aſſez la juſte meſure, ſouvent on trouvera qu'il croit non ſeulement pouvoir l'aimer, mais même le pouvoir tellement qu'il s'imaginera le faire ſans aucun nouveau ſecours.

Comme il voudroit poſſéder éternellement ſes richeſſes, il ſent dans l'amour même qu'il a pour elles, l'amour de l'éter-

ternité ; comme il voudroit les posséder immuablement, véritablement, infiniment &c. il sent que son amour même criminel, renferme l'amour de l'immutabilité, de la vérité, de l'infini ; & Dieu, dira t-il, est un être éternel, immuable, infini, je n'ai donc besoin de rien, & j'ai en moi même tout ce qu'il faut pour aimer Dieu. Il est vrai qu'un autre avare considérant la disposition de son cœur par un autre côté en tirera peut-être une conclusion toute opposée. Car, dira cet autre avare, Dieu est un estre juste qui ordonne d'être bienfaisant & charitable ; je ne trouve point dans mon amour, celui de la justice ; au contraire je n'aime qu'à amasser des richesses aux dépens de mon prochain : je ne trouve que des amours tout contraires à ces vertus. Ainsi cet avare ne se considérant que par cet endroit, s'imaginera ne porter en lui même aucun pouvoir pour former l'amour de Dieu.

Mais ces deux avares se trompent infiniment l'un & l'autre ; le prémier, parce que ces restes d'amour des vraies perfections qui se rencontrent même dans l'amour des richesses ; Dieu peut bien s'en servir lorsqu'il voudra changer le cœur & y produire l'amour de Dieu ; mais il s'en faut bien que ces restes d'amour soient assez pour produire l'amour de Dieu, puis-

puisque l'amour de Dieu n'est pas seulement l'amour de quelques perfections, & de quelques perfections aimées dans un sujet qui ne les a pas ; mais que c'est l'amour de toute perfection, & l'amour du Dieu vivant qui les renferme toutes. Ainsi il faut que Dieu opere de grandes choses dans ce cœur, outre ce qui y est, pour y produire le saint amour.

Le second avare se trompe aussi, parce que quoiqu'il ne trouve dans son cœur aucun amour de la justice, au moins devroit-il y reconnoître, l'amour de l'infinité & de certaines autres perfections ; & tandis que ces amours y subsistent, il y subsiste un pouvoir pour le bien ; pouvoir à la vérité qui ne sera pas réduit en acte sans un nouveau secours, mais auquel la grace viendra réparer ce qui y manque, & donner l'effet. D'ailleurs, quoique cet avare ne trouve pas dans son cœur l'amour de certaines vertus, comme de la justice, au moins trouve-t-il dequoi contribuer à le former. Car il y trouve prémierement la connoissance de l'être infiniment parfait, secondement certains amours qui ont rapport avec l'amour de la vertu de justice, comme le desir qu'on ne lui fasse point de tort, qui porte naturellement à n'en point faire au prochain. Il y trouve aussi l'amour de l'infini du bien & de

la

la perfection. Or la justice seroit comprise dans le bien & dans la perfection, s'il les aimoit dans toute leur étendue. Il arrive donc souvent qu'on tombe dans deux erreurs opposées, ou de ne pas donner assez d'étendue à ce pouvoir ; ou de lui en donner trop, pour ne pas le considérer avec assez d'exactitude & de modération.

CHAPITRE IX.

Où l'on continue de parler du pouvoir naturel.

I.

COmme nous avons le pouvoir d'aimer une bonne fin, lors même que nous en aimons une mauvaise; aussi avons-nous le pouvoir d'aimer une mauvaise fin, lors même que nous en aimons une bonne.

L'amour d'une mauvaise fin, c'est-à-dire, l'amour des êtres créés, recherchés pour eux mêmes & sans rapport à Dieu, suppose deux choses; le matériel, comme disent les Théologiens, c'est-a dire, quelque chose de bon, l'amour du bien, du vrai : & le formel qui est la privation & & le défaut, c'est-à-dire, de n'aimer point tel

tel bien dans l'ordre & pour l'amour de celui qui eſt le bien & l'être infini.

Comme donc le péché renferme deux choſes, l'être & le néant, le pouvoir de pécher les renferme auſſi. Il renferme le pouvoir d'aimer une créature, ce qui vient de l'être même; il renferme le pouvoir de ne la point aimer par rapport à Dieu, ce qui vient du néant.

Adam avoit le pouvoir de s'aimer lui-même; l'on ne peut point en douter, puiſque l'amour de Dieu qu'il avoit, faiſoit qu'il s'aimoit lui-même, & toutes les créatures en Dieu.

Adam avoit le pouvoir de s'aimer ſans rapport à Dieu, parce que ſa capacité n'étoit point entierement remplie par l'amour divin, que ſes réfléxions actuelles étoient bornées, & qu'ainſi, comme nous l'avons expliqué plus amplement, il pouvoit conſentir à ſe contenter du ſeul amour de lui même.

Nous avons auſſi le pouvoir de pécher, notre capacité pendant cette vie, n'eſt jamais remplie par l'amour de Dieu.

Mais outre ce pouvoir de pécher qui vient & du vuide de notre ame, & des bornes de notre réfléxion actuelle, nous avons la concupiſcence qu'Adam n'avoit pas, & cette concupiſcence, qui eſt une inclination naturelle pour le peché, nous donne

donne encore un nouveau pouvoir de pécher, comme cela eſt évident par ſoi même, & comme l'on peut s'en convaincre encore davantage, en rappelant ce que nous avons dit, lorſque dans la ſection cinquieme nous avons tâché d'en expliquer la nature.

II.

Outre ce pouvoir qui eſt en nous pour aimer ſoit une bonne, ſoit une mauvaiſe fin, il y a encore d'autres pouvoirs tant à l'égard des moiens que la volonté choiſit par rapport à la fin, qu'à l'égard des véritez que notre eſprit peut découvrir. Ces deux pouvoirs demandent une attention particuliere.

Je ne parle pas ici ſeulement des moiens égaux, on a traité ce point dans les chapitres precédens, mais je parle de toutes ſortes de moiens. Notre pouvoir en ce genre a une prodigieuſe étendue. Car, excepté l'amour de certains objets dans leſquels il plaît au pécheur d'établir ſa fin derniere, tout ce qui eſt au monde eſt moien, travailler, faire les fonctions de ſa charge, aller à l'Egliſe, jeûner, &c.

Il eſt certain que ceux qui ſont le plus engagez dans le crime, ont un vrai pouvoir de pratiquer des moiens; & s'ils veulent avouer la vérité, ils ne peuvent dif-

disconvenir qu'ils ne sentent ce pouvoir en eux mêmes.

C'est que l'amour même des créatures qui regne dans le cœur du pécheur, peut faire entreprendre ces moiens, on peut travailler, s'acquiter de sa charge, aller à l'Eglise, jeuner &c. par l'amour de l'estime, ou pour venir àbout de satisfaire une autre passion.

Il est étonnant combien l'amour de la fin est un puissant ressort, & quelles forces immenses il emporte avec soi. Tant il est vrai que notre cœur, même dans son déréglement, se ressent toujours de sa grandeur naturelle, & qu'il ne cesse de porter en quelque sorte le caractere de l'être infini qui l'a créé.

Pour choisir un moien, il faut aimer la fin, & connoître que tel moien peut nous la procurer. Voilà ce qui influe dans ce choix.

Ainsi d'un côté l'amour d'une fin quelle qu'elle soit, nous donne un vrai pouvoir pour tout ce qui peut nous être représenté comme moien. D'un autre côté, soit par erreur, soit par lumiere, notre esprit peut nous représenter toutes choses comme des moiens, même celles qui sont réellement des obstacles. On est surpris de voir sur ce point ce que découvre l'expérience; lorsqu'on se donne la peine de suivre

vre toutes les démarches d'une passion, & qu'on éxamine combien elle rend les hommes féconds en expédiens, ingénieux, inquiets, que dis je ? même téméraires & aveugles, pour s'ouvrir en toutes manieres des voies de se satisfaire. Or si d'une part l'amour d'une fin nous donne le pouvoir pour tout ce qui peut nous être representé comme un moien; & si de l'autre notre esprit peut nous représenter toutes choses, comme des moiens, soit par erreur, soit par lumiere, il s'ensuit que l'amour d'une seule fin, l'amour d'une créature nous donne un pouvoir étonnant par rapport aux moiens.

I I.

Quoique le pouvoir naturel par rapport à l'amour de Dieu comme notre fin, & le pouvoir naturel par rapport au choix des moiens soient tous deux très réels & très véritables, on peut néanmoins y remarquer quelque difference. Pour consentir à choisir le jeune comme un moien, le pécheur qui aime la gloire, n'a besoin que de connoître que ce moien lui en doit procurer, & vouloir cette gloire, entant qu'elle est contenue & procurée par ce moien. Au lieu que pour consentir à aimer Dieu, comme sa fin derniere, le pécheur a besoin non seulement de connoître

noître que Dieu seul possede l'infinité, l'éternité, l'immutabilité qu'il cherche dans les créatures, mais encore il a besoin de connoitre les autres perfections de Dieu, & il a besoin de les aimer tout de nouveau ; ou, pour mieux dire, il a besoin que Dieu refonde tout ce cœur, que pour le réformer il le perfectionne, & qu'il enchérisse sur ce reste de biens qui, malgré le péché y étoient demeurez.

C'est pour cela aussi que le pécheur se sent disposé différemment par rapport à l'amour de Dieu, & par rapport au choix d'un moien ; & que dans le temps même qu'il se trouve assez fort pour entreprendre un voiage, pour soutenir une fatigue, ou pour choisir quelqu'autre moien, il se sent trop foible & trop peu courageux pour entreprendre d'aimer Dieu.

Néanmoins dans ce choix même de moiens il y a à distinguer. Il en est certains qui ne causent aucune peine, ou qui n'en causent pas d'assez violentes pour l'emporter sur le plaisir que l'on goûte dans la fin que ces moiens procurent. Or c'est à l'égard de ces moiens que l'on sent un pouvoir si grand & si considérable. Mais il arrive aussi quelquefois que certains moiens procurent à un homme plus de peine qu'il ne goûte de plaisir à aimer la fin pour laquelle ces moiens lui sont

pré-

préſentés, & que cet homme le connoît ; car il peut ou l'ignorer ou ſe tromper ; pour lors cet homme ne ſent plus ce pouvoir ſi grand. Il ſent cependant un pouvoir, parce qu'il ſent de l'amour pour l'objet que ce moien lui procureroit ; mais il ſent auſſi que, pour choiſir ce moien, il faudroit augmenter ſon amour pour cette fin, & lui ajouter aſſez de degrez pour le rendre ſupérieur à la peine qui accompagne le moien. C'eſt ainſi qu'il arrive que certaines mortifications ſont ſi pénibles, par rapport à certains pécheurs, que quoiqu'ils ſentent toujours à la vérité un pouvoir de les faire, ils ſentent néanmoins qu'il faudroit ajouter à leur courage pour qu'ils s'y déterminaſſent.

IV.

Cette réflexion ſur l'étendue du pouvoir de l'homme pécheur à l'égard des moiens, peut contribuer à découvrir ſon tort & ſon injuſtice.

Car enfin combien ce pécheur n'eſt-il pas blâmable ; lorſqu'il refuſe de pratiquer les moiens du ſalut ? Eſt-ce qu'ils ſont au deſſus de ſon pouvoir ? Demande-t-on de lui qu'il monte juſque dans les cieux pour y chercher la juſtice, ou qu'il deſcende dans les abîmes de la terre pour en faire ſortir la ſainteté ? On lui préſente

ce un petit nombre de moiens faciles, d'entendre la parole de Dieu, viſiter les malades, faire une ſainte lecture, ranger les occupations de la jounée, mettre un ordre dans ſa conduite. Ne ſent-il pas qu'il en a un pouvoir ſi conſidérable ? Ne ſe mettroit-il pas en état de profiter des graces attachées à ces moiens extétieurs, s'il les mettoit en œuvre ? D'ailleurs par cette voie il empêcheroit ſa cupidité de croire ſi exceſſivement, & il accompliroit certains préceptes qu'il viole. Car, excepté le commandement de l'amour qui regarde la fin & ce qui eſt lié inſéparablement à ce commandement, tout le reſte eſt moien.

Le pécheur qui violant ces ſortes de préceptes laiſſe croitre ſa cupidité, & qui négligeant ces moiens ſe prive de la grace, ne peut donc point s'excuſer ſur ſon pouvoir.

Il a pu, mais il n'a pas fait ; & il n'a pas fait, uniquement parce qu'il n'a pas voulu. Que s'il dit qu'il n'a pas voulu à cauſe de la prémotion phyſique, l'on pourra parler ailleurs de cette excuſe, mais en attendant, qu'il n'allegue plus celle du pouvoir : puiſqu'il ſent ce pouvoir d'une maniere ſi vive & ſi marquée.

V. Ve-

V

Venons à la connoiſſance des véritez.

On ne peut douter que certaines connoiſſances n'influent dans les autres, & qu'il n'y ait des véritez fécondes en découvertes. Le raiſonnement & le ſyllogiſme prouve ce que j'avance. Les deux prémiſſes ſont deux propoſitions qui en enfantent, pour ainſi dire ; une troiſiéme. Peut être développerons-nous avec plus d'étendue dans la ſuite ce progrés de connoiſſance.

Ce qu'il faut remarquer, c'eſt que portant en nous mêmes certaines connoiſſances primitives, & étant nez avec une idée de l'être infini, laquelle a une certaine étendue, ces idés foncieres & primordiales nous donnent un pouvoir pour toutes ſortes de connoiſſances, parce que toutes les autres peuvent en tirer leur origine, & s'incorporer avec elles.

Mais ce pouvoir paroit fort différent, lorſqu'on diſtingue entre les connoiſſances & les connoiſſances.

Il y en a certaines qui regardent les faites, comme que l'Empereur ait gagné une bataille contre les Turcs. Pour ces connoiſſances on n'a qu'un pouvoir très éloigné ; & ce pouvoir conſiſte à pouvoir connoiſtre les preuves de ces faits,

&

& à pouvoir en juger, lorſqu'on les verra.

Au reſte ces preuves ne ſe trouvent point dans notre ame, elles ne ſont pas même une ſuite néceſſaire & une conſéquence des connoiſſances qui y ſont ? c'eſt pourquoi dans l'état d'innocence l'homme ne les avoit pas, & elles ne ſont pas du nombre de ces biens que nous avons perdus par notre faute.

Au lieu qu'il y a d'autres connoiſſances, comme celles qui regardent la loi naturelle, que c'eſt un mal de mentir, que c'eſt un devoir de donner l'aumône : & ces connoiſſances, dis-je ; ou ſont dans le fondsde notre ame toutes formées, ce ſont des jugemens que nous avons déja portés, & qui demeurent habituellement en nous ; ou ces connoiſſances ſont des conſéquences d'autres connoiſſances & d'autres jugemens que nous portons en nous. Il ne s'agit donc, pour les avoir, que de mettre en œuvre ce qui eſt en nous, & de faire un bon uſage de notre raiſon, uſage qui dépend de notre volonté.

V I.

Qu'on ne diſe donc point que ſur les vérités de la loi naturelle notre ignorance ſoit invincible ; elle eſt ſi peu invincible que nous la vaincrons ſi-tôt que nous le

voudrons ; & que nous le voudrons comme il faut. Nous avons les prémisses, & par conséquent, la conclusion qui y est renfermée est en notre pouvoir. Il est vrai que quelquefois il faut faire un progrès, & passer par plusieurs propositions pour aller jusqu'à la vérité que l'on cherche, & que pour vouloir se dispenser de ce circuit ; on ne se trouve point à portée de la trouver ; mais nous n'aurions qu'à vouloir faire ce progrès, & conduire notre esprit par le droit chemin, pour arriver au terme souhaitté.

Une marque que si l'on manque à découvrir les véritez de la loi naturelle, on doit en rejetter la faute sur la volonté qui ne conduit pas l'esprit comme il faut, c'est que ceux qui se livrent ardemment à une passion, ne manquent point de découvrir les moiens de la satisfaire ; & que l'amour de Dieu, lorsqu'il est dans un cœur, fait appercevoir certaines véritez de morale qu'on avoit ignorées jusqu'alors.

Reconnoissons donc une extrême différence entre l'ignorance des faits; & l'ignorance de la loi naturelle. Pour lever la prémiere, il faut ajouter à ce que nous portons dans notre propre fonds, quelque connoissance nouvelle qui en est toute détachée : & pour nous guerir de la se-

ſeconde, il ne faut que mettre en œuvre, & déduire ce que la nature a gravé dans notre ame. Pour apprendre les faits, nous avons beſoin, ou qu'on nous les annonce, ou que Dieu par lui même nous les révele : & pour être inſtruits des devoirs de la loi naturelle, abſolument parlant, nous pouvons nous paſſer de tous les hommes. Il ne faut qu'une prémotion de Dieu qui ſoit d'un ordre naturel, pour nous appliquer à cette découverte. Je dis une prémotion de l'ordre naturel, car on appelle nature, tout ce que l'homme, aprés le péché, porte encore en lui même, ou ce qui en eſt une ſuite. Or comme la connoiſſance des devoirs naturels eſt de ce genre, il s'enſuit qu'elle eſt d'un ordre naturel, & que la prémotion qui eſt donnée pour l'acquérir, eſt du même ordre.

Auſſi voions-nous des Payens ſans foi, ſans graces ſans avoir rien de plus que la nature, atteindre à un haut degré de connoiſſance ſur ce point.

Nous pouvons même avancer, & l'expérience en fournit la preuve à quiconque raſſemble les traits merveilleux de morale qui ſe trouvent épars dans les livres des Philoſophes, dans les hiſtoires des ſiecles paſſez, dans les relations des Peuples de la terre ; nous pouvons, dis-je, avancer, qu'il n'eſt preſque point de devoir de mo-

rale, si difficile dans la pratique, & si délicat à démêler qu'il puisse être, qui n'ait été découvert par quelque Payen. Tant il est vrai que les Payens mêmes, ces Peuples sur lesquels Dieu n'a point répandu son esprit, s'éleveront en jugement contre nous, pour nous ôter le prétexte & l'excuse que nous prétendrions tirer de notre ignorance.

VII.

Il faut cependant le dire en l'honneur de la grace médecinale de Jesus-Christ que quoique sans elle, & par la seule prémotion de l'ordre naturel, il n'i ait presque point de devoir de la loi de nature qui ne se trouve connu par quelque Payen, toutefois il ne se trouve aucun Payen qui ait réuni en lui même la connoissance de tous ces devoirs.

Car il faut raisonner bien autrement de la collection & de l'amas de toutes ces connoissances, que d'une connoissance particuliere, si sombre & si difficile qu'elle puisse être. La nature qui suffit pour le second; ne réussira jamais au prémier. Dans les Philosophes les plus éclairez, dans les Législateurs les plus sages, on trouve toujours beaucoup d'erreur, & beaucoup d'ignorance, sur tout en ce qui regarde nos devoirs envers Dieu, comme

au-

auteur de toute perfection & de toute juſtice. C'eſt que la nature eſt bleſſée, notre eſprit eſt ſemblable à des yeux malades, on les ouvrira un moment pour regarder à l'orient ou à l'occident ; mais ils ne ſoutiendront pas long-temps la lumiere, & aprés avoir vu les objets qui ſont d'un côté, ils ſe refermeront à l'inſtant, & ne verront plus ceux qui ſont de l'autre.

Jamais la connoiſſance pleine, complete, étendue des devoirs de la loi naturelle, ſans erreur, ſans ignorance ſur aucun point néceſſaire, ne s'eſt rencontrée, & ne ſe rencontrera dans un eſprit, ſans aucune grace médecinale du Rédempteur.

Mais de ce que, ſur la totalité, il arrive toujours qu'on s'égare en quelque point, lorſqu'on n'a pas les lumieres de la foi, il ne s'enſuit pas que nous n'aions point le pouvoir de découvrir ces véritez de la loi naturelle : comme il ne s'enſuit point qu'un homme qui n'a point l'amour de Dieu, n'ait point le pouvoir d'obſerver les autres commandemens, & de pratiquer les moiens du ſalut, de jeuner, de donner l'aumône &c. Quoiqu'il n'arrive jamais, comme le remarquent les Théologiens, qu'un homme qui n'a pas cet amour, obſerve ſi régulierement tout ce corps de commandemens & de pratiques,

que ſur la totalité il ne manque pas à un ſeul : de même auſſi il ne s'enſuit pas qu'un juſte ne puiſſe éviter tous les péchez véniels, quoique jamais il n'arrive que ſur la multitude il ne tombe dans quelqu'un.

CHAPITRE X.

De l'uſage de raiſon néceſſaire pour agir librement.

I.

CE qui met en œuvre le pouvoir d'aimer différentes fins, le pouvoir de choiſir des moiens, le pouvoir de connoitre les véritez, c'eſt ce qu'on appelle l'uſage de raiſon. Dans un homme privé de cet uſage, tous les pouvoirs s'y rencontrent ; mais ils ſont comme enſevelis : ce ſont des reſſorts qui ne jouent plus, & qui par conſéquent ne ſont point capables de rendre nos actions libres & délibérées.

Mais ſi d'un côté il ne peut y avoir aucune action libre, ſans qu'il y ait uſage de raiſon ; d'un autre côté il paroît qu'il peut y avoir uſage de raiſon, non pas dans notre état, mais dans un autre état que le nôtre, ſans qu'il y ait liberté d'indifférence.

Je prouve ces deux véritez par les exemples qui conviennent à chacune.

Les Saints qui jouiſſent de Dieu & qui le voïent intuitivement, ont certainement l'uſage de raiſon ; cependant ils n'ont point la liberté d'indifférence à aimer Dieu ou à ne le pas aimer. Donc il peut y avoir uſage de raiſon, ou il n'y a point d'indifference.

Ce raiſonnement me paroit inconteſtable, & je ne ſçai que la majeure ſur laquelle on put faire de la difficulté, qui eſt, Que les Saints dans le ciel ont l'uſage de raiſon, lorſqu'ils aiment Dieu ; mais cette propoſition me paroit hors d'atteinte.

Car le non-uſage de raiſon eſt une négation de perfection, comme on le voit dans les enfans, dans les foux, dans ceux qui ſont yvres : au contraire le plus parfait uſage qu'on puiſſe faire de la raiſon, eſt d'aimer Dieu d'un amour parfait & béatifique.

Mais autant qu'il eſt vrai d'une part, que d'avoir l'uſage de la raiſon, ce n'eſt pas encore être libre, autant eſt-il vrai de l'autre, que jamais on n'eſt libre ſans avoir l'uſage de la raiſon. On le voit évidemment dans les foux, dans les enfans, dans ceux qui dorment, qui ſont yvres, qui ſont en délire. Par là il eſt viſible que quoique l'uſage de raiſon ne rende pas

tout ſeul nos actions libres ; au moins eſt-il néceſſaire pour qu'elles le ſoient. C'eſt pourquoi pour avoir une juſte idée de la liberté d'indifférence, il ſeroit avantageux d'être éclairé ſur cette matiere.

II.

On ſent aſſez l'uſage de raiſon ; & ce ſentiment ne permet pas de le révoquer en doute : mais de définir en quoi il conſiſte, c'eſt une véritable difficulté.

Lorſqu'on ſe paſſe du ſommeil au réveil, on ſent bien qu'il y a en nous une diſpoſition réelle, toute différente de celle qui a précédé. Et je m'imagine qu'il en eſt de même du paſſage de la folie au bon ſens. A l'égard du paſſage de l'état d'enfance à celui d'un âge plus avancé, quoi qu'on ne laiſſe pas de s'en appercevoir, on s'en apperçoit moins, parce que ce changement ſe fait avec ſucceſſion & lenteur, & que la raiſon ne ſe développe pas tout à la fois.

On ſent donc une réelle différence entre l'état auquel on uſe de ſa raiſon, & l'état auquel on n'en uſe pas. On la ſent d'une maniere évidente ; & il faut bien que ſur cela nous aions évidence, puiſque nous ne ſommes aſſurez d'une infinité de choſes, qu'autant que nous le ſommes de l'uſage de la raiſon.

Que

Que ſi l'on objecte, que le ſentiment qui nous avertit que nous avons l'uſage de la raiſon, n'en eſt pas une preuve certaine, puiſque quelquefois en dormant, on rêve qu'on eſt éveillé, & qu'on a l'uſage de raiſon, quoiqu'on ne l'eut pas; je conviendrai que cela nous arrive, & la cauſe en eſt toute naturelle. C'eſt que toutes nos connoiſſances formantdans le cerveau certaines traces qui leur répondent, cette réfléxion, *J'ay l'uſage de raiſon*, a auſſi formé la ſienne. Or ſi cette trace vient à être ébranlée par les mouvemens des eſprits animaux pendant le ſommeil, la penſée que nous avons l'uſage de raiſon ſe préſentera à notre eſprit: mais de ce que l'on penſe avoir l'uſage de raiſon, lorſqu'on ne l'a pas, on ne peut point en conclurre, qu'on ne ſoit point aſſuré de l'avoir, lorſqu'on l'a veritablement. Je raiſonne de ceci comme de l'évidence. Lorſqu'on ne voit pas évidemment une vérité, l'on peut bien, ſur une évidence apparente, s'imaginer la voir: mais lorſqu'on la voit évidemment, on ſent bien qu'on ne doit pas douter qu'on ne la voie. Auſſi lorſqu'on dort, on peut bien s'imaginer être éveillé; mais lorſqu'on eſt éveillé, on ſent bien qu'on ne doit pas douter qu'on ne ſoit éveillé. Ne pouſſons pas plus avant cette matiere,

III.

Autant que le ſentiment qui nous avertit de l'uſage de raiſon eſt évident, autant eſt-il difficile de déterminer en quoi conſiſte cet uſage. Auſſi ne prétendons-nous pas l'expliquer au juſte, mais ſeulement dire certaines choſes qui ont rapport à ce que nous traittons, & qui peuvent éclaircir le point de la liberté.

L'uſage de raiſon conſiſte-t-il ſimplement à connoître? Non ſans doute, puiſque les enfans, qui n'ont point l'uſage de la raiſon, ne laiſſent pas d'avoir certaines connoiſſances. Conſiſte-t-il donc à vouloir & aimer? Mais les enfans & les foux veulent & aiment. Conſiſte-t-il enfin à connoître que l'on connoît, ou à aimer nos amours? Mais les foux connoiſſent qu'ils connoiſſent, & ils aiment à aimer.

Cependant l'uſage de raiſon eſt quelque choſe de réel dans l'ame, & que conçoit on que ce puiſſe être, ſi ce n'eſt point connoiſſance ou amour?

Eſt-ce quelque choſe d'actuel ou d'habituel? On ne peut pas dire que ce ſoit quelque choſe d'habituel ſeulement. Car en dormant on perd l'uſage de raiſon ſans perdre aucune habitude. Il faut par conſéquent pour l'uſage de raiſon quelque

que choſe d'actuel, & par une ſuite néceſſaire d'actuellement apperçu & réfléchi.

Lorſqu'une intelligence apperçoit actuellement toutes ſes connoiſſances & tout ſon amour, on conçoit parfaitement qu'elle uſe de toute ſa raiſon Ainſi le non uſage de raiſon ſuppoſe un défaut dans notre réfléxion actuelle.

Dans l'état où nous ſommes d'hommes voiageurs, notre réfléxion actuelle eſt plus bornée que nos connoiſſances habituelles, c'eſt à dire, que nous ne penſons pas actuellement & dans un même inſtant à tout ce que nous connoiſſons. Cependant nous avons aſſez de réfléxion, pour pouvoir réfléchir ſucceſſivement ſur les connoiſſances que nous portons en nous-mêmes, & qui peuvent être néceſſaires pour notre conduite. Nos connoiſſances ne ſont point comme un grand tableau qui offre à nos yeux tout à la fois tout ce qu'il contient: mais elles ſont comme un livre fermé, & qu'on ne peut lire que feuillets à feuillets. Comme donc notre réfléxion eſt bornée, & qu'elle ne s'applique point à tous momens à tout, elle s'applique tantôt à un objet, & tantôt à un autre, ſelon qu'il plaît à la volonté.

Et c'eſt dans cette application ſucceſſive de l'ame à différens objets, que conſiſte

le raiſonnement. Car raiſonner, c'eſt comparer une choſe avec une autre, & celle là avec une troiſiéme, pour en tirer une conſéquence.

Il me paroit donc qu'en nous, avoir l'uſage de raiſon, c'eſt pouvoir faire ces comparaiſons, c'eſt pouvoir raiſonner, c'eſt pouvoir paſſer d'une connoiſſance à une autre, c'eſt pouvoir procéder du principe aux conſéquences, & des conſéquences au principe.

I V.

Auſſi voions-nous une notable difference entre les penſées de commande & qui nous viennent en conſéquence de l'action de notre volonté, & une autre penſée de l'eſprit, une penſée qui s'éleve en nous tout à coup & ſans ſuite. C'eſt ce qu'on apperçoit plus ſenſiblement que jamais au prémier inſtant qu'on revient d'un grand évanouiſſement. Lorſque la défaillance a été aſſez forte pour nous priver de l'uſage de tous nos ſens, pour intercepter un moment le concours des eſprits animaux, & interrompre abſolument la chaine de nos penſées; s'il arrive enſuite qu'on revienne à ſoi tout à coup, ſur tout ſi l'on ſe trouve environné d'une grande lumiere, frappé de quelqu'autre ſenſation fort vive, & de quelque penſée trés grande

de & très diſtincte, on ſe ſent tout étonné, & comme ſi l'on entroit de nouveau dans le monde, juſqu'à ce que peu à peu la mémoire ait rappellé les penſées paſſées en rouvrant les traces du cerveau, & qu'on les ait reünies avec les impreſſions preſentes.

Ce qui fait le defaut de l'uſage de raiſon; c'eſt l'interruption du cours des penſées, & cette penſée nouvelle qui s'eléve en nous ſans enchaînement, ſans correſpondance avec les précédentes, paroît bien autre que celles qui vont la ſuivre, & ſur leſquelles elle va répandre ſes influences.

Pouvoir donc faire uſage de ſes penſées, & de ce qui eſt dans l'ame, pouvoir proceder de penſée en penſée, de conſéquence en conſéquence, pouvoir comparer ce qui ſe preſente avec ce qui a precedé & qui eſt en nous; c'eſt pouvoir uſer de ſa raiſon, pouvoir deliberer eſt la même choſe, car deliberer c'eſt comparer, c'eſt raiſonner ſur le choix d'une fin, ou d'un moyen.

Par le raiſonnement on déduit les connoiſſances neceſſaires pour nôtre conduite, & ſi nôtre reflexion actuelle dans l'état de voiageur où nous ſommes, n'eſt pas aſſez étenduë, pour appercevoir tout à la fois toutes celles que nous portons en

nous,

nous, le raisonnement y supplée, en nous les faisant appercevoir avec succession & par parties. Ainsi en raisonnant on use de ses connoissances, on use de son ame, on use de sa raison.

V.

Ceux qui sont privez de l'usage de raison n'ont point le pouvoir de faire ces comparaisons & ces raisonnemens. La cause en est évidente. Pour raisonner & pour comparer, il faut s'appliquer à diverses connoissances, quand on le veut: & comme chaque connoissance a dans le cerveau une trace particuliere qui lui répond, pour raisonner, il faut un certain pouvoir sur ces traces, afin qu'aussi tôt que l'ame veut s'apliquer à certaines pensées, les esprits animaux prennent un cours qui y ait rapport.

Or dans la folie, dans le sommeil, dans l'yvresse, dans le délire, les esprits animaux se refusent aux ordres de la volonté. Ainsi l'esprit n'est plus à portée de s'appliquer à des connoissances suivies, & de faire les comparaisons necessaires pour agir avec déliberation & avec sagesse. Je dis, les comparaisons necessaires pour agir avec sagesse.

Car le pouvoir de raisonner & de deliberer demande une certaine étendue, Il ne-

ne ſuffit pas qu'on puiſſe faire la comparaiſon d'un objet avec un autre objet unique, qu'on puiſſe diſcerner, par exemple, entre un fruit & un fruit; les foux ſont capables de ce diſcernement. Mais il faut qu'on puiſſe entrer en conſeil avec ſoi même ſur tout l'eſſentiel d'une action, c'eſt à dire, ſur la fin, ſur les moyens, ſur ſon rapport avec nôtre ame, & les principes de raiſon qui ſont en elle; il faut qu'on le puiſſe, mais il n'eſt pas neceſſaire qu'on le faſſe.

Or comme en cela il y a une certaine latitude, l'on conçoit qu'il peut y avoir certains foux, ou certaines autres perſonnes qui ayent perdu l'uſage de raiſon, & qui cependant puiſſent raiſonner juſqu'à un certain point. Outre les intervalles où l'uſage de raiſon revient tout entier, il paroit qu'il peut y en avoir dans leſquels il revienne en partie, & dans leſquels ces perſonnes forment certains actes à demi délibérés, ſemblables en quelque ſorte à ces actes imparfaits, ſuperficiels, & de ſurpriſe, qui arrivent aux perſonnes les plus ſenſées dans cet état ci, à cauſe que le corps n'eſt pas pleinement aſſujetti à l'empire de l'eſprit, & que la concupiſcence habite en nous pendant le cours de cette vie.

L'uſage de raiſon demande donc un cer-

certain empire de l'ame sur les traces du cerveau, sans lequel ne pouvant pas disposer des connoissances qui sont liés avec ces traces, nous ne pouvons point faire les comparaisons & les raisonnemens necessaires pour agir sensément. Or quoique l'homme dans cet état ci n'ait point un empire sur les traces de son cerveau, aussi parfait que l'avoit Adam avant son peché, cependant il en a encore assez pour user de la raison.

V I.

Mais l'usage de raison marque une disposition dans notre ame qu'il est bon de développer.

1. Toutes nos connoissances, toutes nos pensées, toutes les actions de notre ame ont toutes rapport à l'idée de l'infini, & de la souveraine perfection que nous portons en nous mêmes. Nous ne connoissons le fini que par l'infini, nous ne jugeons du plus ou du moins que sur cette regle. Il est vrai qu'on ne fait pas toûjours une reflection absolument distincte sur ce rapport avec l'infini, comme toutes les foisque nous jugeons certainement, nous ne reflechissons pas toûjours bien distinctement sur le premier principe, que *tout ce qui est évident, est vrai*; cepen-

dant

dant cette reflexion ſe trouve dans nôtre jugement, & en eſt la baſe.

Bien plus, quoique toutes les fois que nous agiſſons, nous appercevions bien que nous agiſſons, cependant nous ne faiſons pas toûjours ſur cela une reflexion diſtincte. De même auſſi, l'idée de l'infini ſe rencontre dans toute perception du fini. Et une marque qu'elle s'y rencontre, c'eſt qu'on ſait toûjours fort bien que tel objet eſt tel, & qu'il n'eſt pas plus; que le ſon que j'entens n'eſt qu'un ſon, & n'eſt pas lumiere; que tel plaiſir n'eſt que ce plaiſir, & non un autre.

2. Nous pouvons connoître diſtinctement & actuellement autre choſe que ce que nous connoiſſons, lorſque d'un côté la connoiſſance actuelle que nous avons de l'objet A, par exemple, nous preſente un rapport avec la connoiſſance de l'objet B, & lorſque d'un autre côté nous n'avons qu'à vouloir avoir la connoiſſance actuelle & diſtincte de l'objet B, pour l'avoir effectivement. Lorſque je regarde une partie d'un édifice, je puis regarder autre choſe que cette partie, ſi d'un côté je ſai que ce n'eſt là qu'une partie de l'édifice, & qu'il y a bien autre choſe à voir; & ſi d'un autre côte je n'ai qu'à le vouloir pour le voir en effet. Examinons

nons ces deux points avec plus de détail.

VII.

Toutes nos réfléxions actuelles sur un objet fini portent toûjours un double caractere. 1. Elles nous le representent en lui-même. 2. Elles nous le representent comme ayant rapport avec l'idée de l'être infini, qui est dans notre ame. Je ne marque ici que ce rapport, parce que celui-là suffit, & qu'il se rencontre toûjours : mais il y en a bien d'autres qui nous sont representez. Plusieurs objets s'offrent tout à la fois à nôtre esprit, & se font appercevoir, les uns d'une maniere plus distincte & plus claire, les autres d'une maniere plus confuse & plus sombre. Un seul moment de réfléxion actuelle comprend tous ces objets & les réunit. On est attentif dans une compagnie à ce qui fait le sujet de la conversation, & pour être en état de répondre juste & à propos, combien de comparaisons sur le fond, la maniere, les circonstances ? Dans le même temps cependant on pense à se tenir dans une contenance honnête, à conserver les égards qui sont dûs à toutes les personnes de la compagnie : l'on n'oublie pas entierement qu'il est jour & non pas nuit, comme l'oublie un homme qui s'évanouit,

&

& qui eſt ſurpris lorſqu'il revient à lui de voir une grande lumiere : l'on n'oublie pas qu'on eſt dans une ſalle & non ailleurs, qu'on entend certains ſons, qu'on ſouffre peut-être quelque douleur dans le corps, qu'on voit pluſieurs objets de différentes couleurs, les uns plus grands, les autres plus petits &c. tout cela ſe trouve lié, enchaîné, réüni dans une ſeule attention actuelle ; & par deſſus cela encore quelque trace de l'idée de l'infini. Car comme c'eſt là le fonds de tout ce qui eſt en nous, & le maître reſſort qui anime tous les mouvemens, il en reſte toûjours quelque impreſſion dans chaque connoiſſance actuelle. Et une preuve qu'il en reſte, c'eſt que l'on voit toûjours qu'on peut aller au delà de ce qui nous eſt preſenté : cette penſée d'ailleurs eſt le principe du peu de ſatisfaction que nous goûtons dans le monde, de nos inquiétudes, & de nos mouvemens.

VIII.

Chaque reflexion contient donc ce double caractere. Premierement celui de nous repreſenter l'objet preſent : ſecondement de nous le repreſenter comme aiant rapport à nous mêmes, à d'autres objets, à l'idée de l'infini qui eſt en nous. Et delà il s'enſuit, que ſi la volonté eſt excitée à aimer.

aimer ſur le champ un bien fini par le côté, pour ainſi dire, de nôtre reflection, qui enviſage ce bien infini ; l'autre côté, qui repreſente le rapport de cet objet avec l'idée de l'infini, lui fournit le pouvoir de remettre à une plus ample information.

Par là on ne peut douter qu'on n'ait un veritable pouvoir, comme il eſt aiſé de le montrer par un exemple. Un Juge qui ne voit qu'une ſeule preuve pour la deciſion d'un procès, & qui voit que cette preuve ne tient à rien, & n'a rapport à quoi que ce ſoit qui puiſſe donner éclairciſſement, ce juge dans cette ſituation ne peut plus examiner davantage. Mais ſi dans la depoſition des témoins, ou dans l'aveu de l'accuſé, il voit évidemment certains faits qui d'abord iroient à charger l'accuſé, mais dans leſquels cependant il apperçoit obſcurément quelques rapports cachez qui vont à ſa décharge ; ſi ce juge n'a qu'à vouloir s'appliquer à la connoiſſance de ces rapports pour être inſtruit ſur le champ, certainement ce juge peut encore informer ; & s'il y manque, il ne peut s'excuſer ſur ce qu'il n'en a pas eü le pouvoir.

Il eſt viſible que ce pouvoir, qui eſt dans le juge, eſt fondé ſur deux choſes : 1. ſur ce que dans un fait & une verité qui

qui lui est clairement découverte, il s'est presenté à lui un rapport avec un autre fait, & une autre verité plus cachée : 2. sur ce qu'il n'a qu'à vouloir découvrir ce fait pour en être informé.

Ainsi nos reflexions nous découvrant certains objets, & nous découvrant en même temps les rapports que ces objets peuvent avoir avec toute nôtre ame, & avec cette idée vaste de l'infini qui y est gravée, rapports d'ailleurs que nous n'avons qu'à vouloir plus approfondir pour en être instruits plus pleinement ; on ne peut pas douter que dans cette situation, nous n'ayons un vrai pouvoir ; & ce pouvoir est le pouvoir de raisonner, de comparer, de déliberer, de consentir, ou de ne pas consentir, en quoi consiste l'usage de raison, tel qu'il est en nous.

Je puis encor remarquer en deux mots, que non seulement nous avons le pouvoir de vouloir examiner, mais encor que la volonté a interest de le vouloir, puis qu'elle ne peut rien aimer sans desirer l'infini, & qu'ainsi il lui est important que l'objet qu'on lui presente, soit ou infini lui même, ou un moyen pour y parvenir.

IX.

De cette discution voici les conséquences que je tire.

1. Que

1. Que dans cet état-ci toutes les fois qu'on agit avec l'uſage de raiſon, on eſt libre, on eſt indifferent, on n'eſt point neceſſité par quelque objet que ce ſoit, parce qu'il reſte en nous un vrai pouvoir.

2. Que le pouvoir naturel d'agir, ou de ne pas agir, de conſentir, ou de ne pas conſentir, n'eſt point ſeulement un pouvoir qui ſoit comme endormi, & enſeveli dans le fond de l'ame; mais que ce pouvoir eſt actuel, qu'il veille, pour ainſi dire, & qu'il ſe montre dans toutes nos actions.

3. Que par là l'injuſtice des pecheurs paroît dans un grand jour. Car toute penſée qui leur repreſente le bien fini leur montre auſſi un certain rapport avec leur ame, & par conſéquent, avec l'idée de l'être infini & ſouverainement parfait. S'ils vouloient approfondir ce rapport, ils verroient diſtinctement que l'amour de ce bien fini eſt contraire à cette idée empreinte au fond de leur ame, ils trouveroient que l'action mauvaiſe qui ſe preſente à leur eſprit répugne aux ſentimens que la nature a mis dans notre ame, ſentimens de grandeur, géneroſité, de pudeur, de compaſſion, de miſericorde &c. ſentimens qui ſont comme les apanages de cette idée de la perfection ſou-

ve-

veraine & infinie. Mais au lieu d'examiner plus long-temps, ils aiment mieux sur le champ s'attacher à ce bien fini. Ainsi premierement ils passent par dessus une verité, je veux dire le rapport de ce bien fini avec l'idée de l'infini, qui leur est montré, & qu'ils négligent d'éxaminer.

Secondement, comme leur idée leur montre deux choses, ce bien fini en lui-même, & l'infini sous quelque sombre rapport, il se fait au moins sourdement une comparaison dont ils suivent une partie & abandonnent l'autre. Par conséquent, ils préferent le bien fini, & abandonnent toute considération qui regarde l'infini. Or comme l'idée de l'infini & de la souveraine perfection est l'idée de Dieu même, il s'ensuit par une consequence cecessaire, que lors même que les pécheurs ne pensent point à Dieu, ni à l'offenser, lors même qu'ils agissent avec le plus d'ignorance, d'inadvertance, de fureur, de brutalité; cependant il est vrai qu'ils préferent les créatures à Dieu. De là il est aisé d'indiférer que, sans admettre la pernicieuse doctrine du péché philosophique, l'on conçoit aisément que tous les pécheurs de la terre sont des prévaricateurs.

CHA-

CHAPITRE XI.

Du pouvoir que nous donne la grace habituelle.

I.

NOus avons parlé trop long-temps du pouvoir naturel, pour ne pas dire encore quelque mot sur deux autres pouvoirs d'un autre genre, dont l'un est celui de la grace habituelle, & l'autre celui de la grace suffisante.

Nos habitudes, à ne les considerer que superficiellement, paroissent quelque chose de si sombre, & de si profondément assoupi dans le fond de notre ame, que nous sommes portez à ne les presque point mettre en ligne de compte; lorsque nous faisons le dénombrement de nos pouvoirs.

Neanmoins les saints Docteurs, & en particulier ceux qui ont le plus grand nom dans les écoles de Théologie, ont tellement rehaussé le pouvoir que donne la grace habituelle; & en ont parlé avec tant de distinction, qu'on ne peut douter que ce pouvoir ne soit plus grand & plus considerable, qu'on n'est porté à se l'imaginer d'abord.

Et

Et au fond la verité ſe montre ici d'elle même, ſi d'une part on rappelle ce qui a été dit touchant les habitudes, & que de l'autre on le compare avec la notion du pouvoir.

II.

Les habitudes de connoiſſances & d'amours, ſont des connoiſſances & des amours tout formez, mais non apperçus. C'eſt le même être qui ne perit point, mais que Dieu conſerve dans le cœur; en ſorte que, ſoit qu'un juſte dorme, ſoit qu'il veille, il ne ceſſe point de poſſeder réellement ces degrez de perfection.

Cela étant ainſi, comment un juſte oſeroit-il ſe plaindre qu'il n'a pas le pouvoir d'aimer Dieu, puiſque l'amour de Dieu ſubſiſte tout formé dans ſon cœur? Comment un homme qui a une connoiſſance de Dieu habituelle, pourroit-il alléguer pour excuſe qu'il n'a pas le pouvoir de connoître Dieu, puiſque cette connoiſſance lui eſt toute acquiſe, qu'elle eſt ſubſiſtante & vivante dans ſon eſprit?

En effet on l'a montré ſuffiſamment ailleurs, & la choſe parle d'elle même; puis qu'une habitude de connoiſſance eſt une connoiſſance véritable; pour faire un acte de cette connoiſſance, il n'eſt point néceſſaire de former tout à neuf une con-

noissance, mais il suffit de faire appercevoir cette connoissance qui n'étoit point apperçûe. De même aussi, puisque l'habitude d'amour de Dieu est un amour de Dieu réel & véritable ; pour faire un acte de cet amour, il n'est point nécessaire de former tout de nouveau cet amour, il suffit de suppléer ce qui lui manquoit pour être actuel. Il est vray que pour faire un acte plus fort que l'habitude, par exemple, pour faire un acte d'amour de cinq degrez, lorsqu'on a une habitude d'amour de quatre degrez de véhemence, ou comme disent les Théologiens, d'*intension*, on a besoin d'ajouter un degré d'amour direct aux quatre degrés qui étoient déja dans le cœur.

Mais au moins ces quatre degés subsistent-ils toûjours ; ces quatre degrés contribuent à l'action, ces quatre degrés s'unissent & s'incorporent, pour ainsi dire, avec le cinquiéme pour faire un acte de cinq degrés. Et il faut bien reconnoître que cela est ainsi. Car si outre ces quatre degrés d'amour qui sont dans le cœur ; pour faire un acte de cinq degrez de vehemence, il falloit former tout à neuf cinq degrez d'amour, il se trouveroit qu'on ne pourroit alors faire cet acte sans avoir neuf degrez d'amour, & qu'ainsi la perfection de l'homme dévroit augmenter

ter avec une proportion doublée. Or une proportion doublée monte en très peu de temps à une ſomme étonnante, comme il eſt viſible par ſoi-même, & ſans emploier de démonſtrations mathématiques. Toutefois ſelon le cours ordinaire, l'expérience ne paroît pas favoriſer cette augmentation ſi rapide & ſi prodigieuſe dans ceux qui ſuivent les voies de la juſtice.

III.

Mais revenons. Il eſt évident par cette petite diſcution, que l'habitude contribue à la production de l'acte, & qu'elle y contribue d'une maniere active & vivante, puis qu'on ne peut concevoir la connoiſſance & l'amour comme quelque choſe de paſſif & de mort. Nous en parlerons dans la ſuite.

Or ſelon la notion expliquée, lors qu'on a de quoi verſer ſes influences ſur un effet, on a le pouvoir ſur cet effet. Donc l'habitude donne un vrai pouvoir par rapport à l'acte.

Et ce pouvoir, comme il eſt évident, eſt bien différent de celui que donne la nature. Car dans la nature bleſſée, foible, languiſſante comme elle eſt, il n'y a plus que certaines traces de l'image de Dieu, certains reſtes qu'on peut recueillir, & qui ſervent à la verité, mais qui

ſervent bien différemment des habitudes ; qui ſont des connoiſſances & des amours tout formez.

IV.

A ceci je joins encore une remarque, c'eſt que plus une habitude eſt forte, plus auſſi on y penſe actuellement & efficacement, parce que les traces du cerveau ſont plus profondes, & que les eſprits animaux y coulent & plus fréquemment, & avec plus d'abondance. Il eſt vray que quoique cela ſoit ainſi dans les habitudes de l'ordre de la nature, l'on ne peut pas en tirer une conſéquence néceſſaire pour l'ordre de la grace : & comme dans cet ordre, Dieu veut nous conduire par des voyes cachées & impénétrables, on ne peut pas prétendre qu'il y ait une proportion abſolument fixe & invariable entre penſer à Dieu plus ou moins ſouvent, plus ou moins diſtinctement & fortement ; & avoir plus ou moins d'amour & de connoiſſance habituelle. D'ailleurs les différentes impreſſions des ſens, les mouvemens des eſprits qui ſervent à l'imagination, les ſoins de cette vie, les occupations, les tentations du Démon, mille traverſes qui nous diſtraient de la penſée de Dieu, contribuent à former ſur cela de la variété dans les perſonnes qui aiment

ment Dieu ; comme on le voit dans deux personnes également justes, dont l'une est renfermée dans un cloître, où elle jouit de tout son loisir, & l'autre occupe une grande charge, qui l'oblige à vaquer actuellement à une multitude de soins extérieurs. Cependant on remarque dans la conduite, que plus on avance dans l'amour de Dieu, plus aussi l'on s'occupe & fréquemment & fortement des choses célestes. Ainsi à quiconque voudroit se plaindre de ce qu'il les a moins presentes à son esprit, on a toûjours lieu de répondre, que s'il aimoit plus, il y penseroit plus.

CHAPITRE XII.

Du pouvoir que nous donne la Grace actuelle qui est inefficace.

I.

OUtre le pouvoir qui vient de la grace habituelle, il y en a encore un autre que nous donne cette grace actuelle, que les Théologiens maintenant appellent suffisante.

Cette grace est une grace actuelle, qui consiste dans de saintes pensées, de saints attraits, en un mot dans des mouvemens

indeliberez qui nous excitent à faire des actions saintes.

Ces bons mouvemens nous donnent à la verité le pouvoir de faire une action, mais ils ne nous donnent point cette action même, & nous avons besoin pour la faire, que Dieu, outre cette grace suffisante, nous accorde de plus un secours efficace.

Ainsi dans la grace suffisante que Dieu met dans le cœur, il faut distinguer deux choses. 1. Un saint mouvement, mais imparfait. 2. Un pouvoir par rapport à une action ultérieure, une action parfaite & délibérée. Ainsi lorsqu'il vient une sainte inspiration à un homme du monde qui le porte à se donner entierement à Dieu, cette grace a deux rapports.

Le premier regarde cette inspiration même que l'Esprit saint opere dans son cœur : le second regarde l'action de se donner à Dieu, que le saint Esprit n'opere pas encore, mais pour laquelle il donne un vrai pouvoir.

Selon ces deux différens rapports, les Thomistes enseignent que cette même grace de Dieu est efficace, & inefficace & suffisante. Par rapport à ces mouvemens mêmes, je veux dire ces saintes illustrations, ces saints attraits, l'opération de Dieu est efficace, & cela est évident, puis-

puiſque cette operation les produit efficacement.

Par rapport à l'action ultérieure, l'action conſentie & délibérée, l'opération de Dieu n'eſt point efficace, puis qu'elle n'opere point efficacement cette action, mais elle eſt ſuffiſante, puis qu'elle donne à l'homme le pouvoir de l'operer.

II.

Mais comment la grace ſuffiſante donne-t-elle le pouvoir, ſi elle ne donne pas l'action ? Comment donne-t-elle tout ce qu'il faut pour pouvoir agir, ſi elle ne donne pas tout ce qu'il faut pour agir en effet ? Comment peut-on toujours agir avec cette grace ? ſi l'on n'agit jamais ſans la grace efficace ? C'eſt la grande difficulté qu'on forme ſur cette matiere, difficulté néanmoins qui s'évanouit à l'inſtant. Car à ne conſulter même que la métaphyſique, il me paroît qu'on peut faire monter cette vérité au point d'une éxacte & reguliere démonſtration.

LEMME I.

Une cauſe a un pouvoir par rapport à ſon effet. C'eſt en cela même que conſiſte ſa cauſalité. La vertu, la force, la puiſſance, ſont les caracteres d'une cauſe: & cette vertu, cette puiſſance conſiſte en

ce que la cauſe a dequoi agir pour la production de l'effet, en ce qu'elle peut influer ſur l'effet.

LEMME II.

Toute cauſe a une puiſſance par rapport à ſon effet. Mais il y a puiſſance, & puiſſance. Tantôt la puiſſance de la cauſe eſt égale à l'effet, & tantôt elle eſt inégale. Si elle eſt inégale, ou la puiſſance de la cauſe ſurpaſſe l'effet, ou la puiſſance de la cauſe n'eſt pas aſſez forte pour produire l'effet ſans un nouveau ſecours. Cela eſt clair dans la partie des Mathématiques qu'on nomme Statique, comme nous allons le montrer par un exemple.

LEMME III.

Quoy qu'une cauſe ne ſoit pas aſſez forte pour opérer toute ſeule ſon effet, elle ne laiſſe pas d'être cauſe, & d'avoir un pouvoir par rapport à cet effet. J'explique ceci par un exemple, & je le prouve enſuite. Soit un lévier attaché en haut, ou une poulie : d'un côté il y a un poids de 400. livres ; de l'autre côté j'applique une puiſſance qui n'a la force de remuer que 399. Il eſt certain que cette puiſſance, par éxemple un homme qui tire, jamais ne remuera tout ſeul le poids de

400.

400. Cependant cet homme tire de toutes ſes forces, il exerce ſa cauſalité, pour ainſi parler, ſur cet effet. Et je ſoutiens qu'il a un vrai pouvoir par rapport à cet effet.

Tout ce qu'on peut répondre, c'eſt que cet homme n'a pouvoir que ſur 399. parties de ce poids, & qu'il n'a pas un pouvoir ſur le poids tout entier.

Mais je préviens cette réponſe, en ſuppoſant que ce poids n'ait point de parties, que ce ſoit un atôme de l'invention d'Epicure : ce n'eſt pas que je croie qu'il y ait des atômes, mais c'eſt que par rapport à l'ame dont il s'agit ici, je feray par là ma comparaiſon plus juſte.

Je demande donc ſi cet homme n'a point un pouvoir par rapport à cet atôme de 400. livres, ou s'il en a un véritable ; ſi ſa puiſſance n'a aucun rapport avec ce poids, ſi elle n'a aucune raiſon à l'égard du mouvement de ce poids, ou ſi elle en a quelqu'une. Quelle ait un rapport avec ce poids, on n'en peut pas douter ; car comme il y a des rapports d'égalité, il y en a d'inégalité entre les forces & les mouvemens. Une puiſſance de 20. dégrez ne ceſſe pas d'être puiſſance de vingt degrez ; c'eſt-à-dire, ne perd pas ſes vingt degrez de forces, quoiqu'un poids augmente ou diminue.

Que cet homme ne soit point sans pouvoir par rapport à ce poids, cela est clair par la même raison, & c'est ce qu'il est aisé de démontrer. Si à cet homme qui a 399. degrez de force, l'on ajoute un seul degré, aussi tôt le poids de 400. sera levé & mis en équilibre. Or, cela étant, il est visible que cet homme contribue à lever ce poids; car s'il n'y contribuoit pas, il ne seroit pas levé avec le nouveau degré qui est survenu. Que si cet homme contribue à lever ce poids, donc il cause le mouvement de ce poids. Or toute cause a pouvoir sur son effet. Donc cet homme a un pouvoir par rapport au mouvement de ce poids.

D'ailleurs, si cette puissance de 399. degrez n'a nul pouvoir de remuer ce poids de 400. cette petite puissance d'un degré qu'on ajoute n'a nul pouvoir non plus. Or nul pouvoir ajouté à nul pouvoir, font nul pouvoir. Donc ces deux puissances ajoutées l'une à l'autre n'ont nul pouvoir de remuer ce poids de 400. livres. Cependant elles le remuent effectivement. Donc elles le remuent sans pouvoir de le remuer; ce qui étant absurde, il s'ensuit que la puissance de 399. degrez a un vrai pouvoir, quoique toute seule elle ne soit point assez forte pour remuer ce poids de 400. livres.

Et,

Et, ce qui eſt remarquable, c'eſt que ſi la puiſſance de 399. degrez n'avoit pas le pouvoir de remuer le poids de 400. livres, avant même que la puiſſance d'un degré vînt au ſecours, elle n'en auroit pas le pouvoir, même étant aidée. Car le pouvoir eſt quelque choſe de poſitif; ce n'eſt pas un néant; c'eſt une réalité, c'eſt en quoi conſiſte toute la nature de la cauſe efficiente. Or ni la puiſſance d'un degré ajoutée à la puiſſance de 399. ni la puiſſance de 399. ajoutée à celle d'un degré ne changent point l'être l'une de l'autre. L'homme demeure toujours ce qu'il eſt, ſoit qu'il vienne un enfant tirer avec lui ce poids, ſoit qu'il ne vienne point. Par conſéquent, ſi avant que cet enfant vint, cet homme n'avoit nul pouvoir par rapport à ce poids, l'arrivée de cet enfant ne lui donne point le pouvoir: & ſi au contraire il a le pouvoir, lorſqu'il eſt aidé par l'enfant, on doit conclurre qu'il l'avoit par lui-même & indépendamment de ce nouveau ſecours; & par conſéquent que quoiqu'une puiſſance ne ſoit point aſſez forte, pour opérer toute ſeule ſon effet, elle ne laiſſe pas d'avoir un vrai pouvoir à l'égard de cet effet.

LEMME IV.

J'applique ces principes à la grace ſuffiſante. Si la grace efficace étoit ajoutée à la ſuffiſante, l'effet ſeroit produit : on ne peut pas en douter ; & en ce cas la grace ſuffiſante contribueroit à la production de cet effet. Il eſt aiſé de le montrer. Car il eſt évident qu'une bonne penſée contribue à aimer le bien, & opere pour la production de l'amour. Il eſt certain qu'un ſaint mouvement indélibéré aide la volonté à former une action parfaite & délibérée, & qu'il s'incorpore, pour ainſi dire, dans cette action, comme nous le dirons encore dans la ſuite. Ainſi la grace ſuffiſante contribue à la production de l'action parfaite, & la produit effectivement de concert & conjointement avec la grace efficace, quand cette grace efficace eſt donnée.

D'ailleurs, comme les mouvemens de la concupiſcence ſont ſuſceptibles de plus ou de moins, auſſi bien que ceux de la grace, on ne peut douter qu'il n'y ait une vraie proportion entre les uns & les autres : proportion beaucoup plus réelle que celle qui ſe trouve entre les forces mouvantes & le poids. On ne peut douter qu'il n'y ait, par exemple, un vrai rapport entre un mouvement de la grace de

10. degrez, & un de la concupiſcence de 11. degrez, & que ſi l'on ajoutoit deux degrez de plus à celui de la grace, l'homme n'agit effectivement.

Je dis que la proportion eſt plus réelle entre les mouvemens, qu'entre les poids & les forces mouvantes, parce que la puiſſance des forces mouvantes n'eſt que la puiſſance d'une cauſe occaſionelle; au lieu que celle de ces mouvemens de la grace ſuffiſante eſt celle d'une cauſe réelle, comme nous l'expliquerons dans la ſuite.

De plus, il y a une autre différence entre les mouvemens de l'ame, & les forces mouvantes, que je vais expliquer.

THEOREME.

La grace ſuffiſante donne un vrai pouvoir par rapport à l'acte parfait, conſenti & délibéré, quoique jamais on ne forme effectivement cet acte; ſans le ſecours de la grace efficace.

DEMONSTRATION.

Une cauſe qui a dequoi agir pour la production d'un effet, a un vrai pouvoir à l'égard de cet effet, ſelon le Lemme premier. Or la grace ſuffiſante eſt une cauſe qui a dequoi agir pour la production d'un

d'un acte parfait & délibéré, selon le lemme quatriéme.

Il est vrai qu'elle ne le produira pas effectivement toute seule & sans la grace efficace. Mais quoi qu'une cause ne soit pas assez forte pour produire tout seule son effet, cela n'empêche pas qu'elle n'ait le pouvoir par rapport à cet effet, selon le lemme troisiéme. Donc la grace suffisante donne le pouvoir par rapport à l'acte parfait, quoique jamais on ne forme effectivement, cet acte sans le secours de la grace efficace.

III.

Mais pour découvrir davantage le pouvoir de la grace suffisante, il faut y distinguer deux choses, le physique & le moral.

Cette grace est une sainte pensée, est un saint mouvement, mais imparfait. Or selon le genre physique, cette sainte pensée & ce saint mouvement contribuent à une action parfaite. Car pour faire une action parfaite, il ne faut qu'augmenter ce mouvement, suppléer à ce qui manquoit pour que la volonté veuille & consente effectivement. Ainsi cette prémiere pensée qui subsiste dans le moment A, si Dieu ajoute la grace efficace dans le moment B, n'est point détruite, mais elle subsiste encore

core, elle s'incorpore avec ce qui eſt ajouté pour former l'action parfaite. Elle coopere par conſéquent, ſelon l'ordre phyſique, à cette action parfaite, à peu prés comme la puiſſance de 399. degrez, qui tiroit ſeule, dans le moment A, le poids de 400. lorſque dans le moment B il ſurvient une puiſſance d'un degré pour tirer avec elle, unit ſes forces & ſes influences pour former le mouvement dans ce poids.

Mais les mouvemens de la grace ſuffiſante, outre ce genre phyſique, ont encore quelque choſe de moral. Non ſeulement ils ont dequoi contribuer phyſiquement à l'action parfaite; & lorſqu'avec le ſecours de la grace efficace la volonté la formera, mais encore ils excitent moralement la volonté à la former, & à conſentir. Que ce double rapport ſe puiſſe trouver dans un même mouvement, c'eſt ce que l'expérience nous apprend, à n'en pouvoir douter. Et je le prouve par ce ſeul exemple. Un amour de Dieu de 5. degrés n'eſt, ſelon le phyſique, que de cinq degrez; & cependant il nous excite à aimer Dieu plus fortement, lorſqu'en même temps Dieu nous fait connoître que cet amour doit croitre & ſe perfectionner. On conçoit par là que le pouvoir de la grace ſuffiſante eſt bien au deſſus de celui d'une

force mouvante. Car cette force mouvante de 399. degrez n'a que ces 399. degrez de pouvoir, & rien de plus.

Au lieu que la grace suffisante ajoute encore ce rapport moral qui excite la volonté à l'acte parfait ; en sorte que cette grace est comme un homme qui ne se contente pas de tirer le poids de toute la force de ses bras, mais encore qui crie à son secours.

IV.

Pour développer davantage cette matiere, il est nécessaire de remarquer, que lorsqu'il se trouve dans notre ame deux mouvemens actuels qui se combattent, c'est toujours celui qui est actuellement le plus fort, qui est consenti, & suivi de l'action extérieure, s'il s'agit d'en faire une. Or afin que le mouvement d'un bon amour, qui se trouve actuellement plus foible que celui de la concupiscence, devint le plus fort, il n'y auroit qu'à diminuer celui de la concupiscence. Un bon mouvement de trois degrez seroit actuellement le plus fort, si celui de la concupiscence n'en avoit que deux.

Qu'un mouvement soit actuellement dominant, ou qu'il ne le soit pas, c'est quelque chose de relatif. Le même mouvement qui auroit été dominant dans les

Sido-

Sidoniens, parce que leur attachement au crime étoit moins violent, & qui par conſéquent auroit été conſenti, ne fut point dominãt dans les Juifs endurcis&rebelles.

De là il eſt aiſé de conclurre, que ſi avec le mouvement de la grace ſuffiſante l'on n'agit point, ce n'eſt point le défaut de ce mouvement qui en eſt la cauſe, mais la violence de la concupiſcence : que ce mouvement de lui même a aſſez de forces pour que nous agiſſions : que par lui même & s'il étoit ſeul & ſans obſtacle, nous agirions effectivement : & que ſi nous n'agiſſons point, c'eſt à cauſe de l'excés de nôtre corruption & de la vivacité de nos amours déréglées : qu'il eſt donc contre toute raiſon de dire que ſi l'on n'agit point, lorſque Dieu nous donne la grace ſuffiſante, c'eſt que ce qu'il nous donne ne ſuffit pas : qu'au contraire il faut dire que ce qu'il nous donne ſuffit par lui même pour que nous agiſſions ; & que de là vient le nom de grace ſuffiſante, qui a été donné à cette grace, & du quel par conſéquent on auroit tort de tirer avantage contre la grace efficace.

Si hic explicandi modus obtineat, dit le Pere Maſſoulié,* *palàmeſt eam ſufficientem gratiam, quam ſcola D. Thomæ admittit, veriſſimè, & propiiſſimè ſufficientem eſſe,* cùm

* Tom. 2. diſſ. 3. q. 6. art. 2.

cùm reipsa nihil ipsi desit, si vis ipsius agendi spectetur. Quod enim divinæ gratiæ motio, verbi gratiâ, ut quatuor, interdùm effectum non habeat, non oritur ex defectu ipsius motionis divinæ, quæ vim agendi non habeat, est enim verissimè sufficiens, imo & naturâ suâ efficax, nec minorem suo in ordine vim habet agendi quam habeat v. g. calor in ordine physico, quem nemo negaverit vim habere sufficientem comburendi, ita ut si admotum lignum igni non comburat, id non oriatur, ex eo quod ipsi igni desit sufficiens vis agendi, sed quod lignum oppletum humiditate & aquâ, impressioni, seu vi & efficaciæ ignis obsistat. Atqui idem de voluntate sentiendum est. Nam si prava voluntas minori v. g. obstinatione obfirmata esset, minusque intensus esset pravus ipsius habitus, quo veluti pondere à virtute colendâ rétrahitur, & ad vitium impellitur, ipsa eadem divinæ gratiæ motio, ut quatuor, voluntatem ad virtutem impelleret, atque hujus consensum obtineret, superaret enim vim pravi habitûs, & malitiam voluntatis, eamque à sequendo vitio retraheret. Quod si eâ divinæ gratiæ motio, ut quatuor, voluntatis consensum non obtineat, id non oritur ex defectu ipsius motionis gratiæ divinæ, sed ex pravâ dispositione voluntatis, quæ ob pravum habitum, intensum v. g. ut quinque,

ipsius

ipsius actionis impressioni, & vi seu efficaciæ divinæ motionis non subjicitur.

Atque indè alterum etiam consequitur, quod non levem difficultatem ingerere solet, quâ ratione scilicet, & quâ aquitate possit imputari homini ad culpam, quód non agat & divina præcepta non impleat, cui divina motio deest, quæ tamen, ut ageret, necessaria foret. Imputatur enim ad culpam homini æquissimè, cùm non oriatur defectu motionis & gratiæ divinæ quód non agat, sed ex obstinatione & malitiâ creatæ voluntatis. Sufficeret enim reipsâ ea motio quâ impellitur v. g. ad erogandam pauperi elemosynam, cùm præceptum Proximi charitatis urgeret, nisi pravoavaritiæ & cupiditatislaqueo compedita voluntas teneretur. Quódsi in eo statu pravæ cupiditatis, quæ voluntati dominatur eamque constringit, præter eam motionem altera ipsi necessaria sit, & majoris remedii ope egeat, imputet sibi & magnitudini morbi, non motioni divinæ prava hominis voluntas, quæ se ipsam suâ malitiâ, & cupiditate constrinxit: nihil enim deest ex parte motionis, sed solùm deest ex parte voluntatis, quæ sese pravo habitu implicuit & ut olim ex sancto Bernardo retulimus, nihil habet quid respondeat prava voluntas cùm ipsa fecerit. Tantùm enim abest quód malitia voluntatis hominem minus reum efficiat ut contrá magis ipsum gravet. Quis enim

unquàm ex suâ malitiâ excusationem in peccatis meritò prætendere possit, quemè contra ipsa malitia, quò major est, magis reum peragit ?

Cette remarque détruit une mauvaise objection qui pourroit peut-être se présenter à l'esprit au sujet de la comparaison apportée au commencement de ce chapitre. Peut-être pourroit-on dire : qu'un homme est légitimement excusé de ne point éxécuter le commandement qu'on lui fait d'enlever un poids de 400. livres, s'il n'a que 399. degrés de puissance : & que de même un homme qui n'auroit qu'une grace suffisante, pour accomplir un précepte, ne seroit point coupable en le violant, puisqu'il n'auroit point assez de forces pour l'observer.

Pour répondre à cette difficulté, il ne faut point perdre de vue ce que nous avons remarqué tant de fois, que les comparaisons entre les corps & les esprits ne sont jamais parfaites. Dans celle-ci il est aisé de découvrir de très grandes différences. En voici une qui se fait sentir d'abord. C'est que cet homme à qui l'on a commandé d'enlever ce poids, est excusé de ne l'avoir pas fait, parce qu'il a voulu le faire & qu'il ne l'a pas pu. Il n'a point manqué de bonne volonté, mais de pouvoir. Au lieu que celui qui avec

la

la grace ſuffiſante n'accomplit point le précepte, manque de volonté, & qu'il n'a point cette réſolution délibérée & déterminée de l'accomplir.

Ce n'eſt point d'ailleurs par le défaut de cette grace, qu'il manque d'avoir cette volonté. Et c'eſt ce qui met encore une très grande différence dans la comparaiſon.

Car ſi le poids peſe 400. plutôt que 399. ce n'eſt point le défaut de l'homme qui tire, mais la nature du poids.

Au lieu que le beſoin d'une grace plus forte que celle que l'on a pour agir, vient de la corruption de nôtre ame. La plus petite grace ſeroit ſuivie de l'effet, ſi elle ne trouvoit point de réſiſtance. Et dans l'état d'innocence, où il n'y avoit aucune réſiſtance, la plus petite grace auroit fait obſerver tous les commandemens. C'eſt ce qu'on a expliqué dans la cinquieme ſection : & c'eſt le denouement de cette difficulté.

Ce qui réſiſte à la grace, ce ſont les amours & les inclinations corrompues, qui ſont dans nôtre cœur, c'eſt la violence de la concupiſcenſe qui eſt en nous en conſéquence du péché du premier Pere, & que nous augmentons encore par nos péchés.

Si donc cette grace qui eſt donnée à ce pé-

pécheur, n'eſt pas ſuivie de ſon effet, ſi le précepte n'eſt point accompli, ce n'eſt ni à la nature du précepte qu'il faut s'en prendre, ni à la grace donnée à ce pécheur; mais à la réſiſtance & à la vivacité de ſes amours déréglés & de ſa concupiſcence. Or qui oſeroit alléguer pour excuſer ſes amours déreglés, & qui auroit le front de dire: On doit m'excuſer ſi je laiſſe mourir de faim les pauvres, parce que j'aime trop la dépenſe & le plaiſir, pour vouloir donner l'aumône: on doit m'excuſer ſi j'ai fait ce meurtre, parce que j'aime trop l'élévation & la gloire, pour ſouffrir un concurrent?

CHAPITRE XIII.

Continuation de la matiere.

TRois queſtions nous reſtent à examiner ſur la grace ſuffiſante: 1. la qualité du pouvoir que donne cette grace: 2. ſon utilité: & ſa direction & ſa tendance à une action parfaite & délibérée.

I.

Touchant la prémiere queſtion, il eſt aiſé de montrer que le pouvoir de cette grace enchérit ſur les autres pouvoirs que nous

nous venons de décrire. Il enchérit ſur le pouvoir de la nature : cela eſt trop clair pour demander d'être prouvé. Il enchérit ſur celui de la grace habituelle : car le pouvoir de la grace habituelle eſt dans le genre habituel, & non dans le genre actuel, comme celui de la grace ſuffiſante qui eſt une grace actuelle. Or cette grace actuelle accordée à un homme qui a la grace habituelle, fait qu'il penſe actuellement à Dieu, au lieu qu'il n'y penſoit pas avec la ſeule grace habituelle.

Il eſt vrai que lorſque cette grace actuelle n'eſt que ſuffiſante, cette penſée n'eſt pas auſſi forte, ni le mouvement auſſi vif, que celui de la cupidité, & qu'à moins que le ſecours efficace ne vienne s'y joindre, l'on ne repouſſera point actuellement une tentation préſente, & l'on ne fera pas un acte de vertu. Mais au moins avec ce ſecours ſuffiſant on aura un vrai pouvoir de le faire, & l'on aura même un pouvoir dans toutes ſortes de genres.

On l'aura dans le genre actuel, comme il eſt viſible. On l'aura dans le genre habituel, ſuppoſé que celui à qui elle eſt donnée ſoit juſte, & qu'il ait par conſéquent la grace ſantifiante. On l'aura dans le genre phyſique. On l'aura dans le genre moral : car on vient de montrer que

la

la grace suffisante a ce double rapport. On l'aura dans le genre de pensées directes. On l'aura dans le genre de pensées réfléchies.

Ainsi la grace suffisante donne à la créature non seulement un pouvoir très véritable & trés réel, mais même elle lui donne tout le pouvoir que la créature peut avoir, lorsqu'elle n'agit pas actuellement. Et c'est en ce sens que le Pere Massoulié enseigne, que* *Auxilium sufficiens complet potentiam in ratione potentiæ. Nihil deest nisi quod ad actum efficiendum pertinet & ab actu inseparabile est.* Il est nécessaire néanmoins de remarquer ce que ce Pere ajoute : *At verò quòd ipsa efficax gratia seu auxilium quod reipsâ confertur; & veluti adæquatè sumptum, sit aliqua virtus addita potentiæ, id est vigor, & quæ potentiam cum actu secundo conjungat, neque negavimus, neque negamus: licèt fortè eodem modo non omnes explicent.* Il prouve même *efficaci gratiâ conferri voluntati virtutem agendi*, par S. Augustin qui dit que la grace efficace donne, *Vires efficacissimas*, & par un long passage du P. Lemos. *Tom. 4. part. 2. tract. 42. c. 11. pag. 122.* & dans la seconde édition du Pere Massoulié ce point est encore traitté plus distinctement que dans la prémiere.

II. Quand

* Tom. 2. diss. 4. q. ultimâ.

II.

Quand on dit qu'avec la grace ſuffiſante la créature a tout le pouvoir qu'elle peut avoir lors qu'elle n'agit pas actuellement, il faut diſtinguer des actions de différens degrez, auſſi bien que différens degrés de cette grace.

Il eſt indubitable que les ſaintes inſpirations, auxquelles même nous réſiſtons, ſont tantôt plus fortes, & tantôt plus foibles.

Une inſpiration plus foible, & d'un degré inferieur, donne à la verité un pouvoir pour un amour plus fort, & d'un degré ſupérieur; une inſpiration de trois degrez donne un pouvoir pour un amour de dix degrez; mais ce pouvoir n'eſt pas tel, qu'avec cette inſpiration l'homme ait tout le pouvoir qu'il peut avoir pour cette action, lorſqu'il ne la fait point. Une inſpiration de quatre degrez donneroit plus de pouvoir, & cependant on ne feroit point encore une action de 10. degrez, & de même une inſpiration de 5. de 6. de 7. de 8. degrez.

Il n'y a qu'une inſpiration de 9. degrés qui donne, par rapport à cette action, tout le pouvoir qu'il eſt poſſible d'avoir lorſqu'on ne la fait pas en effet. Ajoûtez à une inſpiration de 9. degrez: com-

me vous ne pouvez pas y ajoûter moins d'un degré, cette inſpiration aura 10. degrés, & alors la volonté ne manquera pas de faire l'action de dix degrez dont il s'agit. Cette inſpiration de 9. degrez donne donc à la volonté non ſeulement un vrai pouvoir, par rapport à cette action; mais elle lui donne tout le pouvoir que la créature peut avoir par rapport à cette action, lors qu'elle ne la fait pas effectivement.

Un moindre degré de grace, par exemple une inſpiration de cinq degrez, ne donneroit pas, à la vérité, un ſi grand pouvoir par rapport à une action de dix degrés, mais il feroit deux choſes.

1. Par rapport à cette action même de dix degrés, il donneroit un vrai pouvoir, comme on vient de le dire.

2. Par rapport à une action de 6. degrés, il donne tout le pouvoir qu'une créature peut avoir lors qu'elle n'agit pas.

III.

Je paſſe à la ſeconde queſtion.

Peut-être pourroit-on s'imaginer qu'une telle grace, qui donne le pouvoir d'agir ſans donner l'action, ne ſert qu'à rendre l'homme plus criminel, & que quoiqu'elle ſoit bonne & ſainte en elle même, il arrive par la malice de l'homme qu'on en

en prend occaſion de pécher avec plus de diſſolution & d'injuſtice.

Mais, pour détruire cette penſée, diſtinguons les biens qui n'étant qu'exterieurs par rapport à l'homme n'excitent point en lui de bons mouvemens, d'avec ce qui eſt bien intérieur & d'avec ces bons mouvemens quoy qu'indéliberez. Car ces ſortes de mouvemens, quoy qu'ils ne nous faſſent point opérer l'action méritoire & vertueuſe, au moins diminuent-ils la force de l'action de péché. C'eſt ce qu'il eſt aiſé de prouver en peu de mots.

Pour juger de l'effet d'un mouvement actuel qui eſt dans nôtre ame, il faut le comparer avec les autres mouvemens actuels qui s'y rencontrent.

Lorſqu'un de ces mouvemens eſt appliqué à en combattre un autre, lorſqu'il eſt contredit par quelqu'un de nos penchans & que l'on s'apperçoit de cette oppoſition, on juge que ce mouvement a un moindre effet que s'il n'étoit pas combattu, & qu'il nous fit plaiſir ſans nous faire aucune peine. Lorſqu'on s'apperçoit qu'il y a quelques degrés de mal dans un objet qui nous eſt repreſenté comme un bien, il ſe fait une compenſation du mal avec le bien; d'où il réſulte qu'à tout prendre, cet objet paroît ſous un

moindre caractere de bonté, que si l'on n'i voyoit que du bien sans y voir de mal ; en sorte que, si dans un objet qui d'un côté paroît bon comme six on apperçoit un mal grand seulement comme deux, en faisant une déduction de ce bien & de ce mal, cet objet ne nous paroîtra bon que comme quatre : & c'est ce que l'expérience nous découvre dans les éxemples qu'on vient d'alléguer. Or c'est ce qui arrive quand un mouvement se trouve appliqué à combattre un autre mouvement ; car cette opposition blesse.

Nous avons montré que tous les degrez de nos mouvement étoient pour nous autant de raisons d'agir. Quand donc il y a d'un côté un mouvement de six degrez, & que de l'autre il y a un mouvement de deux degrez qui nous détourne d'agir, il nous paroît que d'un côté il y a six raisons d'agir, & de l'autre deux raisons de ne point agir. Or l'ame compare & balance les raisons de part & d'autre. Dans ce compte, qui met deux raisons d'un côté & deux de l'autre, trouve qu'il n'y a aucune raison de préférence : par conséquent, déduction faite de deux raisons de préférer tel objet à un autre, il s'ensuit qu'on ne le préfere qu'autant que s'il y avoit quatre raisons d'agir sans aucune raison contraire.

Il

Il est certain que lorsqu'on sent quelque mouvement de grace qui nous détourne de l'amour des créatures, lorsqu'un remords de conscience nous tourmente & nous agite, ce mauvais amour paroît beaucoup moins doux & moins attirant, que si l'on goûtoit sans scrupule & sans remords le plaisir de les posseder. Ce bon mouvement contrebalance donc en quelque chose l'effort de la cupidité. Le poids de cent livres ne fait plus un si grand effet, quand on a mis dans l'autre bassin un poids de cinquante livres. Dans cette conjoncture donc le consentement n'est pas si fort qu'il l'auroit été, si Dieu n'avoit donné aucun bon amour, & l'on se porte au mal avec plus de moderation & de retenuë, que si l'on n'avoit aucun frein & aucune barriere.

C'est ce qui nous découvre dans la grace sufisante deux avantages très grands & très considérables.

Le premier, qu'elle est cause que le consentement donné au peché est moins fort qu'il ne l'auroit été, si l'on n'avoit point eu cette grace. Par conséquent, si elle ne réüssit pas à guérir l'ame, elle l'empêche au moins de contracter des blessures si considérables; bien loin d'être occasion à de plus grands péchez.

Le second avantage est que, lorsqu'elle est dans l'ame, c'est une grande avance pour faire effectivement le bien. Car lorsqu'on a besoin de six dégrés pour agir, qui en a cinq n'a plus besoin que d'un. Supposé que de deux personnes qui se trouvent avoir le même degré de résistance à une bonne action, l'une ait déja une grace suffisante de 5. degrés, l'autre n'en ait aucune ; que Dieu dans ce moment, & à l'occasion de telle prédication, ait résolu de donner deux degrez de grace de nouveau à toutes les deux ; celle qui avoit cinq degrés de grace, auxquels on en ajoute deux, agira effectivement ; celle au contraire qui n'en avoit aucun, n'agira pas encore.

I V.

Venons à la troisiéme difficulté. La grace suffisante ne produit pas en nous l'action parfaite, ultérieure, & délibérée, mais elle tend à cette action. Or en quoi consiste cette tendance, & de qui vient-elle ? C'est ce qui demande à être expliqué.

On traite en Philosophie une question qui a rapport avec celle-ci, c'est touchant ce qu'on appelle *Appetitus Naturalis*, c'est-à-dire, la pente de la nature, le desir, l'inclination qui se trouve dans tous les

les êtres du monde à l'égard de certains effets. C'eſt ainſi qu'on trouve dans un arbre une pente naturelle à porter du fruit dans une graine & une ſemence un deſir naturel de pouſſer ſon germe. Cette pente & ce deſir de la nature, il ne faut point s'imaginer que ce ſoit, ni un deſir libre & ſpirituel, tel qu'il y en a dans les intelligences, ni une qualité intelligible & un inſtinct chimérique inſpiré à tous les êtres de l'univers, & ajouté à leur nature, par lequel ils deſirent certaines fonctions naturelles.

Sans myſtere la choſe ſe découvre elle même.

Comme la nature d'un être créé n'eſt autre choſe que l'être même ; auſſi cette pente naturelle, ce deſir, cette tendance vers un certain objet eſt ce qu'il y a dans cet être qui a rapport avec cet objet. La tendance d'un arbre à porter du fruit conſiſte dans une diſpoſition d'organes qui eſt dans l'arbre, propre à porter du fruit. Toute cauſe porte toujours en ſoi même dequoi produire ſon effet, & par là elle a rapport à ſon effet, & tend à le produire.

Ce que je dis touchant cet exemple particulier ſe retrouve avec beaucoup d'avantage & de ſurcroit dans la grace ſuffiſante.

Cette grace, comme on l'a expliqué, a de quoi contribuer à la production de l'action parfaite & délibérée. Elle a rapport à cette action, comme une cause à son effet, comme un arbre à son fruit. Il est vrai que sans la grace efficace elle ne produira jamais cette action ; jamais un arbre ne produira son fruit sans pluye & sans soleil. Cependant cette grace ne laisse pas d'avoir un rapport & une coresponsdance avec cette action, comme l'arbre avec le fruit. Ainsi cette grace tend à l'action, qu'elle n'opere point lors qu'elle est seule.

Mais, outre cette tendance de la grace suffisante qui lui est commune avec toutes les causes du monde, il y en a une autre qui est propre & particuliere à cette grace ; & en ce point, comme en bien d'autres, on voit que les comparaisons des corps avec les esprits se trouvent rarement éxactes & parfaites.

Ce que la grace suffisante a de propre, c'est que non-seulement elle a dans sa nature & selon le genre physique, de quoi contribuer à la production de l'action parfaite ; mais que de plus elle excite la volonté d'une maniere morale à faire cette action. Cette grace sous ce rapport est donc un saint attrait ; tout attrait est attrait pour quelque chose ; la bonne odeur

d'un

d'un fruit, sa couleur, un certain air de maturité porte un voluptueux à le manger, pour se procurer un plaisir qui n'est pas dans son ame, avant que de manger ce fruit.

C'est ici une verité qui se fait tellement sentir, qu'il n'est pas à craindre qu'elle puisse être contestée. Tout attrait tend & excite à ce dont il est attrait; & ce dont il est attrait, est quelque chose de plus que l'attrait même. Ainsi la grace suffisante, qui est un saint attrait, pousse & excite la volonté à quelque chose de plus que ce qu'elle a; elle l'excite à produire une action parfaite: par conséquent cette grace tend à cette action parfaite. Et comment n'y tendroit-elle pas, puisqu'un attrait est dans le genre moral une tendance, une invitation, une impulsion vers une action? C'est par la volonté de Dieu que cette grace est donnée; c'est par la volonté de Dieu que cette tendance, que cet attrait, cette grace en un mot qui a rapport à l'effet dont elle n'est pas suivie est dans celui à qui Dieu la donne.

Il est donc vray, & pour plus d'une raison, que la grace suffisante tend à l'action même qu'elle ne produit pas.

V.

Au sujet de cette question il est à pro-

posde p arler de la volonté de Dieu de sauver tous les hommes.

Alvarès dans son grand Ouvrage *De Auxiliis* L. 4. Disp. 34. & dans sa Somme L. 4. c. 4. rapporte qu'il y a deux sentimens sur cet article : l'un que cette volonté est formellement en Dieu, l'autre qu'elle n'y est pas formellement, mais éminemment. Voici ces paroles ; * *Utrum autem hujusmodi velleitas reperiatur formaliter in Deo, an solùm eminenter, utramque partem probabilem esse docent M. Bannez & Zumel.*

Pour démêler nos idées sur cette matiere, faisons un extrait un peu étendu de ce qu'en a dit Estius : nous verrons en même temps quel a été le sentiment de ce Théologien.

* *Ad intelligendum ea Scripturæ loca quæ voluntatis divinæ meminerunt, Deum que velle quidpiam aut nolle significant; confert imprimis celebris illa apud scholæ doctores divisio voluntatis Dei, quâ dividitur in voluntatem beneplaciti & voluntatem signi. Quarum illa simpliciter & propriè dicitur in Deo voluntas, hæc autem ut talis metaphoricè tantùm. Dicitur enim voluntas beneplaciti in Deo, quâ vult aliquid propriè loquendo, id est, quâ absolutè quidpiam Deo placitum & consti-*

* Somme L. 4. C. 4. ** In 1. Dist. 45. §. 7.

constitutum est ut sit aut fiat, quomodo voluntatem Dei esse dicimus, ut mundus sit & conservetur, ut electorum nemo pereat, ut reproborum nemo salvetur, ut tam horum pœna quàm illorum gloria semper duret. Hæc Dei voluntas æterna est, quæ proinde mutari aut effectu suo frustrari numquam potest, sed semper & in omnibus ad quæ extenditur, efficax est, semperque impletur, quanium vis invitâ ac renitente interdum voluntate creatâ, ut infrà docebitur. Et de hac voluntate intelligenda sunt quæcumque hactenùs de Dei voluntate sunt disputata.

Voluntas autem signi dicitur temporarium aliquod signum voluntatis, id est, res aliqua vel actio, quæ voluntatis signum esse solet, cujusmodi quinque numerantur à Magistro aliisque Doctoribus, scilicet præceptum, consilium, prohibitio, operatio, permissio, quorum quodque voluntas Dei dicitur impropriè, appellatione sumptâ ab eo quod accidit circa voluntatem humanam. Solent enim hæc esse signa voluntatis in hominibus, ut per singula declarari potest, nos enim, si quid præcipimus aut consulimus, id quantùm in nobis est, volumus & auctores sumus ut fiat &c... Porro quinque signis jam declaratis necessariò videtur annumerandum sextum, quod est præparatio, ut volun-

tate præparationis id velle dicatur Deus, quod, etsi, secundùm se nec velit nec faciat aut faturus est, vult tamen secundum causam præviam & præparantem, quia nimirum hæc præparatio soleat in nobis signum esse quòd eam rem facere velimus. Exempli causa, qui gladium strinxit in hominem dicitur eum velle occidere.... Juxta hunc modum signi, de Christo dicitur Marci. 6. „ Volebat præterire eos, *qui tamen non præterivit.....*

Cæterùm, quæret aliquis, quomodò præceptum, consilium & alia quæ diximus, recte vocentur signa divinæ voluntatis, cùm sæpe numero Deus ea non velit quæ præcipit aut consulit, numquam autem ea quæ tantummodò permittit; & per hoc falsa signa esse videantur. Verùm ex dictis facilis est responsio, non hæc dici signa divinæ voluntatis, aut signa beneplaciti Dei, tametsi Magister utroque modo loquatur, sed simpliciter signa voluntatis seu beneplaciti. Quæ quidem signa, ut S. Thomas Art. * XI. *ad 2. dicuntur voluntates divinæ, non quia sunt signa quòd Deus velit sed quia quæ in nobis esse solent signa volendi, in Deo voluntates dicuntur* : „ Sicut „ *inquit*, punitio non est signum quòd in „ Deo sit ira, sed punitio ex eo ipso quòd „ in nobis est signum iræ, in Deo dicitur „ ira; *quam rem etiam in corpore ejusdem Articuli plenius explicat.*

* 1. P. Q. 19.

* Après avoir développé ces notions, Eſtius vient à la queſtion ; & d'abord il met en avant cette double concluſion : *Ad quæſtionem quâ quæritur utrùm voluntas Dei ſemper & in omnibus impleatur, id eſt, an quidquid Deus vult, fiat cum diſtinctione ex ſuperioribus ſumptâ reſpondendum eſt. Nam voluntatem beneplaciti Dei, quam ſimpliciter & propriè voluntatem Dei eſſe diximus, neceſſe eſt ſemper impleri : voluntas autem ſigni, quæ impropriè voluntas Dei dicitur, non ſemper impletur. Cujus reſponſionis utraque pars certiſſimis Scripturæ teſtimoniis probatur, & proinde certâ fide retinenda eſt.*

Dans le ſecond paragraphe voici ce qu'il dit : *Cùm ſit certiſſimum quàm plurimos homines ad ſalutem æternam non pervenire, illud etiam ex dictis certò conſtat, non eſſe hoc divinæ voluntatis beneplacitum ut omnes homines ſalutem æternam conſequantur.* A la fin de ce paragraphe, Eſtius ajoute : *Quæ cùm ita ſint, non debemus in Deo imaginari (ſicut eſt in hominibus) voluntatem, ſtudium, conatum aliquem, quo velit, ſtudeat, nitatur, quantùm in ipſo eſt, agat, ut omnes homines ſalventur, quod tamen propterea non aſſequatur, quia bonæ ejus voluntati obſiſtat mala voluntas hominum, quâ prævalente atque impedien-*

* Diſt. 46. §. 1.

te frustretur voluntas Dei. Quæ opinio & potentiæ divinæ detrahit & felicitati. Nam si non potest Deus quod vult, impotens est, si non assequitur quod optat, infelix est & miser. Disserit de hâc re luculenter B. Augustinus in Enchir. locis supra indicatis.

Estius poursuit §. 3. *Propter quædam Scripturæ testimonia, quibus significari videtur Deum velle omnium hominum salutem ut* 1. Tim. II. 2. Petri III. Ezech. 18. *& alia de quibus infra, quæritur utrùm voluntas antecedens, secundùm quam dictum est supra Deum velle salutem omnium hominum, sit in Deo formaliter & propriè, sicut voluntas consequens, id est utrùm actus his verbis significatus:* Vellem omnes homines salvos fieri, *sit in Deo propriè ac sine metaphorâ, sicut est hic actus :* Volo Petrum salvum esse, *quomodò mercator in periculo maris propriè habet utrumque hunc actum,* Vellem servare merces meas *&* Volo eas projicere; *an verò voluntas ejusmodo tantùm impropriè & eminenter in Deo sit. Quod idem quæri potest de voluntate antecedente respectu aliorum bonorum, quæ etsi non absolute Deus velit, præcipiuntur tamen, aut consuluntur à Deo, aut ita proponuntur hominibus, ut ea per præceptorum vel consiliorum observationem aut sacramentorum susceptionem possint adipisci.*

dipiſci, ut ſunt remiſſio peccatorum, gratia, juſtitia, virtutes. Nam & hæc bona Deus antecedenter velle videtur omnibus, dum per ſuam bonitatem media paſſim hominibus proponit ad ea conſequenda. Quæritur ergo num & horum voluntas antecedens propriè ſit in Deo.

Quibuſdam enim ita viſum eſt, tum propter Scripturas &c... Cæterùm longè probabiliùs ſentiunt qui negant in Deo formaliter & propriè eſſe voluntatem antecedentem, cui voluntas beneplaciti non reſpondeat, id eſt, voluntatem velleitatis nomine ſignificatam, atque ſufficere dicunt hujuſmodi voluntatem eminenter, ſive per tropum, in Deo conſtitui, quomodó ſunt in Deo ira, pœnitentia, miſericordia, & quæcumque bona affectiones, quæ ita in hominibus ſunt, ut imperfectionem aliquam includant vel mutationem, paſſionem defectum, propter quas imperfectiones neceſſe eſt vel per eminentiam cauſalitatis, vel quocumque alio tropo ſermonis, Deo tribuantur. Conſtat autem Deum in piorum cordibus operari hunc affectum ut omnes velint ſalvos. Eſt igitur hujuſmodi affectus in Deo eminenter. Je paſſe les preuves qu'Eſtius apporte de ſon ſentiment.

A l'égard des paroles de S. Paul dans l'Epitre à Timothée, voici les différentes interprétations qu'Eſtius en rapporte.

Quidam hunc ſenſum tradunt, Deum

velle omnes salvos fieri, quòd omnibus det gratiam sufficientem ad salutem. Alii quòd gratiam suam Deus omnibus offerat tametsi oblatum non omnes accipiant. Alii vero dictum Apostoli cum conditione intelligendum putant, scilicet Deum velle omnes salvos fieri, modo ipsi velint. Habet hanc expositionem Commentarius Paulinus, titulo Ambrosii.„ Vult Deus, *inquit*, omnes homi„nes salvos fieri, sed si accedant ad eum. „ Non enim sic vult ut nolentes salven„tur, sed vult illos salvari, si & ipsi „ velint. *Eadem interpretatio reperitur in brevi Commentario qui fertur inter opera Hieronimi; non dubitatur autem esse Pelagii, in quo verbis Apostoli subjungitur hæc conditio:* „ Si ipsi tamen vocanti Deo „ consentire voluerint; *& paulò post:* „ Ille se pro omnibus dedit, si omnes re„dimi vellent.

Verùm has interpretationes, ut parum consentaneas doctrinæ quam Scriptura tradit de gratia Christi, quâ nimirùm operante fit, hoc ipsum ut homines accipiant & velint, passim Augustinus refellit, maximè ex causâ parvulorumqui sine baptismo moriuntur. Hi enim per ætatem non possunt, quibus proinde nec sufficiens ad salutem datur gratia, nec gratia offertur acceptanda. Frivolum est autem quòd apostolicam sententiam nonnulli restringunt ad solos

solos adultos, quasi propensior sit Deus ad salvandos adultos etiam pessimos quàm parvulos, quod ad peccatum propriæ actionis attinet, innocentes. Loca Augustini sunt Ep. 107. *ad Vitalem.* Lib. 4. *contra Jul. c.* 8. L. de *Prad. sanct. c.* 8. *&* 10. *& quæ suprà ex enchiridio notavimus, quibus similia leguntur apud Prosperum in Epist. ad Ruffinum De libero arbitrio, ad cap. Gallorum resp.* 8. *&* L. 1. *De vocatione gentium. C.* 12. *&* L. 2. *C.* 2. 19. *&* 25. *nec non apud Fulgentium* L. *De gratia Christi C.* 29. *& sequentibus.*

Non est tamen negandum quin dictæ expositiones sensum aliquem bonum admittere possint, præsertim ad solos adultos accommodatæ; sed quia verba sensum alium præferunt, eundemque à Patribus improbatum, non sunt illæ simpliciter recipiendæ.....

Hic igitur expositionibus rejectis, videamus quomodò verba apostolica rectè accipi possint.

Una igitur expositio est quam adfert Magister ex Augustino, Deum velle omnes salvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, quia quicunque salvantur & ad veritatis agnitionem perveniunt, Dei voluntate salvantur, & veritatem agnoscunt; nec aliter quam Deo volente salutem & veritatis agnitionem consequi possunt.

Hac

Hæc expositio est apud Augustinum Ench. 103. ubi eam alterius cujusdam loci comparatione declarat, & contextui conformem esse ostendit, quia, si nemo salvatur nisi Deo volente, rogandus est ergo Deus à fidelibus ut velit, quod vult sententia præcedens. Eandem habet lib. 4. contra Jul. C. 8. Ep. 107. & De prædest. sanct. C. 8. item Prosper in Epist. ad Ruf. & Resp. 8. ad Cap Gallorum.

Secunda expositio est, ut in Apostoli verbis omnes homines, non singuli quique, sed cujuscumque generis & conditionis homines intelligantur, velut principes, privati, judæi, græci, liberi, servi, docti, indocti divites pauperes, & ita de aliis, quæ expositio probabilitatem accipit ex præcedentibus Apostoli verbis, quibus dixerat orandum pro omnibus hominibus. Quod quasi de generibus hominum exponens, subjicit: Pro regibus &c. *Similia loca Scripturæ sunt Luc.* 11. decimatis omne olus *Joan.* 12. Omnia traham ad meipsum. *Gen.* 1. *ubi dicitur Deus quinto die creasse omne volatile, & sexto die omne reptile super terram. Habet hanc quoque expositionem & declarat. S. Aug. Ench. 103. & L. De cor. & grat. C. 14. & Serm. 37. De diversis.*

Tertia expositio est Joan. Damasceni qui verba Apostoli interpretatur de primâ seu ante-

antecedente voluntate Dei : „ Deus, *inquit* „ antecedenter vul omnes ſalvari, & re„ gnum ipſius conſequi. Non enim ad pu„ niendum nos creavit, ſed ut efficiat nos „ bonitatis ſuæ participes, ut bonus. *Ad hunc ſenſum reſpicere videtur Bernardus Serm. 5. De nativitate Domini, & Hieronimus in Iſaiæ c. 28. ad illud* : Opus peregrinum ab eo. *Imò & Auguſtinus hanc expoſitionem ſubindicat L. De ſpiritu & littera C. 33. Adfert eandem & explicat S. Thomas tertio loco poſt duas precedentes expoſitiones* 1. *Q.* 19. *A.* 6. *ad.* 1.

Nec obſtare videtur huic ſenſui, quod Apoſtolus loquatur de voluntate ſalvandi homines per Mediatorem, ut ſubſequentia ejus verba declarant; nam & illam voluntatem, quæ reparationem lapſi hominis & cuncta divinæ miſericordiæ opera reſpicit, ſub antecedente voluntate comprehendi poſſe ſuprà admonuimus.

Quarta expoſitio eſt, Apoſtolum loqui de Chriſto qui humanâ voluntate ſeu velleitate &c... quia ſic dicit : „ Hoc enim „ bonum eſt & acceptum coram Savatore „ noſtro Deo, qui vult omnes &c. *Nam Chriſtus paſſim ſalvator noſter in Scripturis appellatur.*

Quintam accipiunt quidam ex eo quòd Aug. L. 3. De doctr. chr. C. 32. & Ep. 59. Q. 6. dicit Scripturæ morem eſſe, ita loqui

de

de parte tanquam de toto, ut ſerem. 26. ubi modò dicitur omnis populus Jeremiam poſcere ad mortem, modo omnis populus velle eum liberari; & 1. Cor. 1. ubi Corinthii initio quidem in univerſum præclarè laudantur, & paulo poſt graviter reprehenduntur, nimirum ſ cundum alios & alios.

Sexta expoſitio eſt, Deum velle omnes ſalvos fieri, quia vult & facit pios homines velle ſen deſiderare omnium ſalutem. Multa namque vult & facit Deus nos velle, quæ ipſe propriè non vult, quale erat quod Abraham voluit ſervari civitates Sodomam & Gomorrham, quód David voluit ædificare templum Domino &c..... Sic enim Rom. 8. Spiritus ſanctus poſtulare & gemere dicitur quia poſtulantes & gementes nos facit, & Gal. 4. clamare, quia clamantes nos facit, & 1. Cor. 2. dicitur omnia ſcrutari; quia nos omnia ſcrutari facit, & Gen. 22. dicitur Abrahæ; Nunc cognovi quod timeas Dominum, *id eſt, cognoſcere, te feci, & hujus generis alia.... Tradit hunc ſenſum & doctè declarat Auguſt. l. 22. de Civ. c. 1. & 2. nec non Lib. de cor. & gr. c. 15. pro quo etiam faciunt ea quæ ſcribit loco jam allegato de Geneſ. ad litt. Eſt autem hic ſenſus textui apoſtolico conformis. Exhortans enim Apoſtolus fideles ad orandum pro omnium ſalute rationem ſubjungit*: Quia hoc bonum & acceptum eſt Deo qui vult om-

omnes salvos fieri, *id est, vult ut omnium salutem desideremus, & ipsum desiderium in nobis operatur. Unde rectissimè sequitur, hoc pio desiderio impellente, pro omnibus orandum esse. Confirmat etiam hunc sensum, quòd non dicat Apostolus, Deum velle omnes salvare & ad agnitionem veritatis perducere, sed omnes salvos fieri & ad agnitionem veritatis pervenire. Qui sermo magis pertinet ad declarandam voluntatem nostram quam ex Deo habemus pro salvte omnium, quàm voluntatem quæ propriè sit ipsius Dei. . . .*

Est & septima expositio, Deum hoc sensu velle omnes salvos fieri, quia externa quædam auxilia & media contulit humano generi in universum, & multis in particulari, quibus ad salutem perduci possint, qualia sunt creatio hominis ad eum finem qui est æterna felicitas, donum justitiæ ei in creatione collatum & propagandum in totum genus, naturale lumen rationis, & lex naturæ omnium mentibus inscripta, communis omnium cœli & elementorum prædicatio, missio Apostolorum in totum orbem terrarum, pretium sanguinis Christi pro omnibus effusi, atque omninò beneficium redemptionis nostræ per Christum ita omnibus exhibitum, ut Ecclesia non habeat præceptum quo alicui genti aut personæ prohibeatur prædicare, vel ea quæ salutis sunt impedire

pedire, quin potius debeat illud omnibus proponere; omnesque, quantum in ipsa est, etiam infantes, ad salutem per Christum adducere, quippe qui propitiatio est pro peccatis totius mundi *Ioann.* 2.

*Sensum hunc tradit Prosper Resp.*1.*&*2. *ad Ob.Vinc.&lib.*2.*de Voc.gent.cap.*1. 6. 7.*&*8.*&Bonaventura super hac Dist.q.*1. *ubi dum gratiam dicit omnibus offerri, gratiam oblatam intelligit, & exponit non de auxilio quopiam interno, quod omnibus præsto sit, sed de passione Filii, ac toto redemptionis nostræ beneficio, quod omnibus offertur eo modo quo diximus. Favent huic sensui sequentia Apostoli verba quibus creationis simul & redemptionis nostræ beneficium commendat.* Unus enim Deus, *inquit nempe creator*, unus & mediator Dei & hominum homo Christus, *id est, redemptor. Unde sequitur:* qui dedit semetipsum redemptionem, *græcè* ἀντίλυτρον, *id est pretium redemptionis pro omnibus, scilicet quoad sufficientiam.*

Juxta hanc igitur expositionem, voluntas Dei intelligi potest ordinatio causæ ad effectum aliquem, seu medii ad finem, licet effectus seu finis non sequatur; estque ea voluntas sigi, quam supra præparationis voluntatem diximus, eó quód talis ordinatio in hominibus soleat significare voluntatem ipsorum de effectu. Potest autem etiam aliquo mo-

modo dici voluntas beneplaciti, non quidem reſpectu effectûs ad quem refertur, ſed reſpectu mediorum per ſe conducentium ad hujusmodi effectum.

Porró quamvis dictarum expoſitionum unaquæque probabilitatis aliquid habeat, duæ tamen poſtremæ videntur maximè probabiles, ac cæteris omnibus præferendæ. Eſt. aporte enſuite les raiſons de ſon jugement.

S. Bonaventure cité par Eſtius s'explique ainſi *in* 1. *Diſt.* 49. *Antecedens dicitur à Magiſtris voluntas conditionalis ſeu voluntas quâ vult Deus quantùm in ſe eſt. Secunda autem, ſcilicèt conſequens dicitur abſoluta. Differentia autem inter hanc voluntatem & illam, non eſt ſecundum diverſitatem affectionis ſeu modi volendi qui ſit in Deo, ſed ſecundum rationem connotandi & intelligendi. Proût enim Deus dicitur velle omnium ſalutem, quantum in ſe eſt & antecedenter, connotatur in omnibus ordinatio in ſalutem, tum ex parte naturæ datæ, tum ex parte gratiæ oblatæ. Dedit enim eis Deus naturam, ſecundùm quam poſſent eum cognoſcere, & cognitum quærere & quæſitum invenire, & invento inhærere, ac per hoc ſalutem obtinere. Gratiam ſimiliter obtulit, dum Filium miſit & obtulit, cujus pretium omnium ſaluti ſufficit, leges etiam & mandata tribuit ſalutis & oſtendit. Ipſe etiam præſtò eſt omnibus inquirentibus*

& prope est omnibus invocantibus eum, Velle ergo hominem antecedenter salvare est ordinatum ad salutem facere, & volenti pervenire non deesse. Unde velle antecedenter salvare non connotat salutem, sed ordinabilitatem ad salutem.

Ocham, De Rubione, & Gerardus Senensis *in* 1. *Dist.* 46. appellent en Dieu volonté antécédente, *in quantum dat antecedentia ad salutem*, comme le libre arbitre, les préceptes, les conseils &c.

* Molina *in Concordiâ* marque aussi bien qu'Estius cette diversité de sentimens, & rapporte différentes manieres d'expliquer les paroles de S. Paul. Aprés en avoir exposé trois, tirées de S. Augustin, il en ajoute une quatriéme: *Quarta est D. Thomæ & Cajetani in eundem locum Pauli, Marsilii in* 1. *D.* 45. *A.* 1. *& quorumdam aliorum asserentium locum illum intelligendum esse non de voluntate beneplaciti, hoc est, quæ formaliter sit in Deo, hanc enim affirmant semper impleri; sed de voluntate signi, quâ Deus proponit omnibus hominibus præcepta salutis, doctrinamque Evangelii, qui tamen in culpâ sunt quòd ad agnitionem veritatis venire nolint, nec salvi esse. Porrò voluntas signi non est formaliter in Deo sed est effectus Dei, nempe promulgatio Legis & Evangelii*

* Sur l'Art. 6. q. 19. D. 1. p. 271. de l'édition d'Anvers.

gelii, redemptio generis humani facta per Chriſtum &c. Ejuſmodi autem effectus dicuntur metaphorice voluntas Dei, quatenus indicia ſunt quædam Deo futurum eſſe gratum, non ſolum ſi omnes ſalvi fiant, ſed etiam ſi ſinguli pro omnium ſalute preces fundant. Il dit encore, pour expliquer davantage ce ſentiment: *Quæ non ſit alia volitio... quàm volitio qua exhibere vult ſigna quæ reipſa exibet, quæ proinde volitio, comparatione ſignorum, ſit voluntas beneplaciti & efficax ſigna verò ipſa externa, atque etiam volitio Dei interna, dicantur metaphorice voluntas ut omnes homines ſalvi fiant.* Il ajoute; *Certe D. Thomas loco citato hoc aperte innuere videtur.... A ſententia relata parum aut nihil diſcrepant Scotus & Ochamus in 1. d. 46. & quidam alii.*

Les Théologiens de ce ſentiment ſont en aſſez grand nombre; & il me ſemble qu'on peut citer parmi ceux, ou qui paroiſſent n'avoir point reconnu formellement en Dieu cette volonté intérieure inefficace, ou qui ont marqué expreſſément que la volonté de ſauver tous les hommes eſt, ſelon que le croit Eſtius, une volonté de ſigne; on peut, dis-je citer les Théologiens ſuivans.

Hugues de S. Victor *in Summâ ſent. tract.* 1. *c.* 13. qui met la volonté de ſauver tous les hommes dans le genre des volontez de ſigne. Ro-

tate præparationis id velle dicatur Deus, quod, etsi, secundùm se nec velit nec faciat aut facturus est, vult tamen secundum causam præviam & præparantem, quia nimirum hæc præparatio soleat in nobis signum esse quòd eam rem facere velimus. Exempli causa, qui gladium strinxit in hominem dicitur eum velle occidere.... Juxta hunc modum signi, de Christo dicitur Marci. 6. „ Volebat præterire eos, *qui tamen non præterivit.....*

Cæterùm, quæret aliquis, quomodò præceptum, consilium & alia quæ diximus, recte vocentur signa divinæ voluntatis, cùm sæpè numero Deus ea non velit quæ præcipit aut consulit, numquam autem ea quæ tantùm modò permittit; & per hoc falsa signa esse videantur. Verùm ex dictis facilis est responsio, non hæc dici signa divinæ voluntatis, aut signa beneplaciti Dei, tametsi Magister utroque modo loquatur, sed simpliciter signa voluntatis seu beneplaciti. Quæ quidem signa, ut S. Thomas Art. XI. ad 2. dicuntur voluntates divinæ, non quia sunt signa quòd Deus velit sed quia quæ in nobis esse solent signa volendi, in Deo voluntates dicuntur :* „ Sicut „ *inquit*, punitio non est signum quód in „ Deo sit ira, sed punitio ex eo ipso quód „ in nobis est signum iræ, in Deo dicitur „ ira; *quam rem etiam in corpore ejusdem Articuli plenius explicat.*

* 1. P. Q. 19.

* Après avoir développé ces notions, Eſtius vient à la queſtion ; & d'abord il met en avant cette double concluſion : *Ad quæſtionem quâ quæritur utrùm voluntas Dei ſemper & in omnibus impleatur, id eſt, an quidquid Deus vult, fiat cum diſtinctione ex ſuperioribus ſumptâ reſpondendum eſt. Nam voluntatem beneplaciti Dei, quam ſimpliciter & propriè voluntatem Dei eſſe diximus, neceſſe eſt ſemper impleri : voluntas autem ſigni, quæ impropriè voluntas Dei dicitur, non ſemper impletur. Cujus reſponſionis utraque pars certiſſimis Scripturæ teſtimoniis probatur, & proinde certâ fide retinenda eſt.*

Dans le ſecond paragraphe voici ce qu'il dit : *Cùm ſit certiſſimum quàm plurimos homines ad ſalutem æternam non pervenire, illud etiam ex dictis certò conſtat, non eſſe hoc divinæ voluntatis beneplacitum ut omnes homines ſalutem æternam conſequantur.* A la fin de ce paragraphe, Eſtius ajoute : *Quæ cùm ita ſint, non debemus in Deo imaginari (ſicut eſt in hominibus) voluntatem, ſtudium, conatum aliquem, quo velit, ſtudeat, nitatur, quantùm in ipſo eſt, agat, ut omnes homines ſalventur, quod tamen propterea non aſſequatur, quia bonæ ejus voluntati obſiſtat mala voluntas hominum, quâ prævalente atque impedien-*

* Diſt. 46. §. 2.

te frustretur voluntas Dei. Quæ opinio & potentiæ divinæ detrahit & felicitati. Nam si non potest Deus quod vult, impotens est; si non assequitur quod optat, infelix est & miser. Disserit de hâc re luculenter B. Augustinus in Enchir. locis supra indicatis.

Estius poursuit §. 3. *Propter quædam Scripturæ testimonia, quibus significari videtur Deum velle omnium hominum salutem ut* 1. Tim. II. 2. Petri III. Ezech. 18. *& alia de quibus infra, quæritur utrùm voluntas antecedens, secundùm quam dictum est supra Deum velle salutem omnium hominum, sit in Deo formaliter & propriè, sicut voluntas consequens, id est utrùm actus his verbis significatus:* Vellem omnes homines salvos fieri, *sit in Deo propriè ac sine metaphorâ, sicut est hic actus :* Volo Petrum salvum esse, *quomodò mercator in periculo maris propriè habet utrumque hunc actum,* Vellem servare merces meas & Volo eas projicere; *an verò voluntas ejusmodo tantùm impropriè & eminenter in Deo sit. Quod idem quæri potest de voluntate antecedente respectu aliorum bonorum, quæ etsi non absolute Deus velit, præcipiuntur tamen, aut consuluntur à Deo, aut ita proponuntur hominibus, ut ea per præceptorum vel consiliorum observationem aut sacramentorum susceptionem possint adipisci*

dipisci, ut sunt remissio peccatorum, gratia, justitia, virtues. Nam & hæc bona Deus antecedenter velle videtur omnibus, dum per suam bonitatem media passim hominibus proponit ad ea consequenda. Quæritur ergo num & horum voluntas antecedens propriè sit in Deo.

Quibusdam enim ita visum est, tum propter Scripturas &c... Cæterùm longè probabiliùs sentiunt qui negant in Deo formaliter & propriè esse voluntatem antecedentem, cui voluntas beneplaciti non respondeat, id est, voluntatem velleitatis nomine significatam, atque sufficere dicunt hujusmodi voluntatem eminenter, sive per tropum, in Deo constitui, quomodó sunt in Deo ira, pœnitentia, misericordia, & quæcumque bonæ affectiones, quæ ita in hominibus sunt, ut imperfectionem aliquam includant vel mutationem, passionem defectum, propter quas imperfectiones necesse est vel per eminentiam causalitatis, vel quocumque alio tropo sermonis, Deo tribuantur. Constat autem Deum in piorum cordibus operari hunc affectum ut omnes velint salvos. Est igitur hujusmodi affectus in Deo eminenter.

Je passe les preuves qu'Estius apporte de son sentiment.

A l'égard des paroles de S. Paul dans l'Epitre à Timothée, voici les différentes interprétations qu'Estius en rapporte.

Quidam hunc sensum tradunt, Deum

velle omnes salvos fieri, quòd omnibus det gratiam sufficientem ad salutem. Alii quòd gratiam suam Deus omnibus offerat tametsi oblatum non omnes accipiant. Alii vero dictum Apostoli cum conditione intelligendum putant, scilicet Deum velle omnes salvos fieri, modo ipsi velint. Habet hanc expositionem Commentarius Paulinus, titulo Ambrosii. „ Vult Deus, *inquit*, omnes homi-
„ nes salvos fieri, sed si accedant ad eum.
„ Non enim sic vult ut nolentes salven-
„ tur, sed vult illos salvari, si & ipsi
„ velint. *Eadem interpretatio reperitur in brevi Commentario qui fertur inter opera Hieronimi; non dubitatur autem esse Pelagii, in quo verbis Apostoli subjungitur hæc conditio:* „ Si ipsi tamen vocanti Deo
„ consentire voluerint; *& paulò post:*
„ Ille se pro omnibus dedit, si omnes re-
„ dimi vellent.

Verùm has interpretationes, ut parum consentaneas doctrinæ quam Scriptura tradit de gratiâ Christi, quâ nimirùm operante fit, hoc ipsum ut homines accipiant & velint, passim Augustinus refellit, maximè ex causâ parvulorum qui sine baptismo moriuntur. Hi enim per ætatem non possunt, quibus proinde nec sufficiens ad salutem datur gratia, nec gratia offertur acceptanda. Frivolum est autem quòd apostolicam sententiam nonnulli restringunt ad

solos

ſolos adultos, quaſi propenſior ſit Deus ad ſalvandos adultos etiam peſſimos quàm parvulos, quod ad peccatum propria actionis attinet, innocentes. Loca Auguſtini ſunt Ep. 107. *ad Vitalem.* Lib. 4. *contra Jul. c.* 8. L. de *Prad. ſanct. c.* 8. *&* 10. *& quæ ſuprà ex enchiridio notavimus, quibus ſimilia leguntur apud Proſperum in Epiſt. ad Ruffinum De libero arbitrio, ad cap. Gallorum reſp.* 8. *&* L. 1. *De vocatione gentium. C.* 12. *&* L. 2. *C.* 2. 19. *&* 25. *nec non apud Fulgentium* L. *De gratia Chriſti C.* 29. *& ſequentibus.*

Non eſt tamen negandum quin dictæ expoſitiones ſenſum aliquem bonum admittere poſſint, præſertim ad ſolos adultos accommodatæ; ſed quia verba ſenſum alium præferunt, eundemque à Patribus improbatum, non ſunt illæ ſimpliciter recipiendæ.....

Hic igitur expoſitionibus rejectis, videamus quomodò verba apoſtolica rectè accipi poſſint.

Una igitur expoſitio eſt quam adfert Magiſter ex Auguſtino, Deum velle omnes ſalvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, quia quicunque ſalvantur & ad veritatis agnitionem perveniunt, Dei voluntate ſalvantur, & veritatem agnoſcunt; nec aliter quam Deo volente ſalutem & veritatis agnitionem conſequi poſſunt.

Hæc

Hæc expositio est apud Augustinum Ench. 103. ubi eam alterius cujusdam loci comparatione declarat, & contextui conformem esse ostendit, quia, si nemo salvatur nisi Deo volente, rogandus est ergo Deus à fidelibus ut velit, quod vult sententia præcedens. Eandem habet lib. 4. contra Jul. C. 8. Ep. 107. & De prædest. sanct. C. 8. item Prosper in Epist. ad Ruf. & Resp. 8. ad Cap Gallorum.

Secunda expositio est, ut in Apostoli verbis omnes homines, non singuli quique, sed cujuscumque generis & conditionis homines intelligantur, velut principes, privati, judæi, græci, liberi, servi, docti, indocti divites pauperes, & ita de aliis, quæ expositio probabilitatem accipit ex præcedentibus Apostoli verbis, quibus dixerat orandum pro omnibus hominibus. Quod quasi de generibus hominum exponens, subjicit: Pro regibus &c. *Similia loca Scripturæ sunt Luc.* 11. decimatis omne olus *Joan.* 12. Omnia traham ad meipsum. *Gen. 1. ubi dicitur Deus quinto die creasse omne volatile, & sexto die omne reptile super terram. Habet hanc quoque expositionem & declarat. S. Aug. Ench. 103. & L. De cor. & grat. C. 14. & Serm. 37. De diversis.*

Tertia expositio est Joan. Damasceni qui verba Apostoli interpretatur de primâ seu ante-

antecedente voluntate Dei : „ Deus, *inquit* „ antecedenter vul omnes ſalvari, & re- „ gnum ipſius conſequi. Non enim ad pu- „ niendum nos creavit, ſed ut efficiat nos „ bonitatis ſuæ participes, ut bonus. *Ad hunc ſenſum reſpicere videtur Bernardus Serm. 5. De nativitate Domini, & Hieronimus in Iſaya c. 28. ad illud* : Opus peregrinum ab eo. *Imó & Auguſtinus hanc expoſitionem ſubindicat L. De ſpiritu & littera C. 33. Adfert eandem & explicat S. Thomas tertio loco poſt duas precedentes expoſitiones* 1. *Q.* 19. *A.* 6. *ad.* 1.

Nec obſtare videtur huic ſenſui, quod Apoſtolus loquatur de voluntate ſalvandi homines per Mediatorem, ut ſubſequentia ejus verba declarant; nam & illam voluntatem, quæ reparationem lapſi hominis & cuncta divinæ miſericordiæ opera reſpicit, ſub antecedente voluntate comprehendi poſſe ſuprà admonuimus.

Quarta expoſitio eſt, Apoſtolum loqui de Chriſto qui humanâ voluntate ſeu velleitate &c... quia ſic dicit : „ Hoc enim „ bonum eſt & acceptum coram Savatore „ noſtro Deo, qui vult omnes &c. *Nam Chriſtus paſſim ſalvator noſter in Scripturis appellatur.*

Quintam accipiunt quidam ex eo quòd Aug. L. 3. De doctr. chr. C. 32. & Ep. 59. Q. 6. dicit Scripturæ morem eſſe, ita loqui

de

de parte tanquam de toto, ut ſerem. 26. ubi modò dicitur omnis populus Jeremiam poſcere ad mortem, modo omnis populus velle eum liberari; & 1. Cor. 1. ubi Corinthii initio quidem in univerſum præclarè laudantur, & paulo poſt graviter reprehenduntur, nimirum ſecundùm alios & alios.

Sexta expoſitio eſt, Deum velle omnes ſalvos fieri, quia vult & facit pios homines velle ſen deſiderare omnium ſalutem. Multa namque vult & facit Deus nos velle, quæ ipſe propriè non vult, quale erat quod Abraham voluit ſervari civitates Sodomam & Gomorrham, quòd David voluit ædificare templum Domino &c. ... Sic enim Rom. 8. Spiritus ſanctus poſtulare & gemere dicitur quia poſtulantes & gementes nos facit, & Gal. 4. clamare, quia clamantes nos facit, & 1. Cor. 2. dicitur omnia ſcrutari; quia nos omnia ſcrutari facit, & Gen. 22. dicitur Abrahæ; Nunc cognovi quod timeas Dominum, *id eſt, cognoſcere, te feci, & hujus generis alia.... Tradit hunc ſenſum & doctè declarat Auguſt. l. 22. de Civ. c. 1. & 2. necnon Lib. de cor. & gr. c. 15. pro quo etiam faciunt ea quæ ſcribit loco jam allegato de Geneſ. ad litt. Eſt autem hic ſenſus textui apoſtolico conformis. Exhortans enim Apoſtolus fideles ad orandum pro omnium ſalute rationem ſubjungit:* Quia hoc bonum & acceptum eſt Deo qui vult om-

omnes salvos fieri, *id est, vult ut omnium salutem desideremus, & ipsum desiderium in nobis operatur. Unde rectissimè sequitur, hoc pio desiderio impellente, pro omnibus orandum esse. Confirmat etiam hunc sensum, quòd non dicat Apostolus, Deum velle omnes salvare & ad agnitionem veritatis perducere, sed omnes salvos fieri & ad agnitionem veritatis pervenire. Qui sermo magis pertinet ad declarandam voluntatem nostram quam ex Deo habemus pro salvte omnium, quàm voluntatem quæ propriè sit ipsius Dei. . . .*

Est & septima expositio, Deum hoc sensu velle omnes salvos fieri, quia externa quædam auxilia & media contulit humano generi in universum, & multis in particulari, quibus ad salutem perduci possint, qualia sunt creatio hominis ad eum finem qui est æterna felicitas, donum justitiæ ei in creatione collatum & propagandum in totum genus, naturale lumen rationis, & lex naturæ omnium mentibus inscripta, communis omnium cœli & elementorum prædicatio, missio Apostolorum in totum orbem terrarum, pretium sanguinis Christi pro omnibus effusi, atque omninò beneficium redemptionis nostræ per Christum ita omnibus exhibitum, ut Ecclesia non habeat præceptum quo alicui genti aut personæ prohibeatur prædicare, vel ea quæ salutis sunt impedire

pedire, quin potius debeat illud omnibus proponere; omnesque, quantum in ipsa est, etiam infantes, ad salutem per Christum adducere, quippe qui propitiatio est pro peccatis totius mundi *Ioann.* 2.

Sensum hunc tradit Prosper Resp. 1. *&* 2. *ad Ob. Vinc. & lib.* 2. *de Voc. gent. cap.* 1. 6. 7. *&* 8. *&* Bonaventura *super hac Dist. q.* 1. *ubi dum gratiam dicit omnibus offerri, gratiam oblatam intelligit, & exponit non de auxilio quopiam interno, quod omnibus præsto sit, sed de passione Filii, ac toto redemptionis nostræ beneficio, quod omnibus offertur eo modo quo diximus. Favent huic sensui sequentia Apostoli verba quibus creationis simul & redemptionis nostræ beneficium commendat.* Unus enim Deus, *inquit nempe creator*, unus & mediator Dei & hominum homo Christus, *id est, redemptor. Unde sequitur:* qui dedit semetipsum redemptionem, *græcè* ἀντίλυτρον, *id est pretium redemptionis pro omnibus, scilicet quoad sufficientiam.*

Juxta hanc igitur expositionem, voluntas Dei intelligi potest ordinatio causæ ad effectum aliquem, seu medii ad finem, licet effectus seu finis non sequatur; estque ea voluntas signi, quam supra præparationis voluntatem diximus, eò quòd talis ordinatio in hominibus soleat significare voluntatem ipsorum de effectu. Potest autem etiam aliquo mo-

modo dici voluntas beneplaciti, non quidem reſpectu effectûs ad quem refertur, ſed reſpectu mediorum per ſe conducentium ad hujusmodi effectum.

Porró quamvis dictarum expoſitionum unaquæque probabilitatis aliquid habeat, duæ tamen poſtremæ videntur maximè probabiles, ac cæteris omnibus præferendæ. Eſt. aporte enſuite les raiſons de ſon jugement.

S. Bonaventure cité par Eſtius s'explique ainſi *in* 1. *Diſt.* 49. *Antecedens dicitur à Magiſtris voluntas conditionalis ſeu voluntas quâ vult Deus quantum in ſe eſt. Secunda autem, ſcilicèt conſequens dicitur abſoluta. Differentia autem inter hanc voluntatem & illam, non eſt ſecundum diverſitatem affectionis ſeu modi volendi qui ſit in Deo, ſed ſecundum rationem connotandi & intelligendi. Prout enim Deus dicitur velle omnium ſalutem, quantum in ſe eſt & antecedenter, connotatur in omnibus ordinatio in ſalutem, tum ex parte naturæ datæ, tum ex parte gratiæ oblatæ. Dedit enim eis Deus naturam, ſecundum quam poſſent eum cognoſcere, & cognitum quærere & quæſitum invenire, & invento inhærere, ac per hoc ſalutem obtinere. Gratiam ſimiliter obtulit, dum Filium miſit & obtulit, cujus pretium omnium ſaluti ſufficit, leges etiam & mandata tribuit ſalutis & oſtendit. Ipſe etiam præſtó eſt omnibus inquirentibus*

gelii, redemptio generis humani facta per Chriſtum &c. Ejuſmodi autem effectus dicuntur metaphorice voluntas Dei, quatenus indicia ſunt quædam Deo futurum eſſe gratum, non ſolum ſi omnes ſalvi fiant, ſed etiam ſi ſinguli pro omnium ſalute preces fundant. Il dit encore, pour expliquer davantage ce ſentiment: *Quæ non ſit alia volitio... quàm volitio qua exhibere vult ſigna quæ reipſa exibet, quæ proinde volitio, comparatione ſignorum, ſit voluntas beneplaciti & efficax ſigna verò ipſa externa, atque etiam volitio Dei interna, dicantur metaphorice voluntas ut omnes homines ſalvi fiant.* Il ajoute; *Certe D. Thomas loco citato hoc aperte innuere videtur.... A ſententia relata parum aut nihil diſcrepant Scotus & Ochamus in 1. d. 46. & quidam alii.*

Les Théologiens de ce ſentiment ſont en aſſez grand nombre; & il me ſemble qu'on peut citer parmi ceux, ou qui paroiſſent n'avoir point reconnu formellement en Dieu cette volonté intérieure inefficace, ou qui ont marqué expreſſément que la volonté de ſauver tous les hommes eſt, ſelon que le croit Eſtius, une volonté de ſigne; on peut, dis-je citer les Théologiens ſuivans.

Hugues de S. Victor *in Summâ ſent. tract. 1. c. 13.* qui met la volonté de ſauver tous les hommes dans le genre des volontez de ſigne. Ro-

Robert pullus 1 *p. ſent. c.* 14. On peut voir auſſi le Pere Mathoud dans ſes remarques ſur cet endroit.

Le Maître des ſentences dans le *l.* 1. *diſt.* 46. réſout la queſtion d'une maniere favorable à ce ſentiment.

Bandinus *ſent. l.* 1.

Petrus Pictavienſis 1. *p. ſent. 6.* 11.

Præpoſitivus *in initio ſummæ ſuæ.*

Hervæus *in Epiſt. ad Timoth.*

Innocent III. Pape *Serm.* 2. *in converſione S. Pauli.*

Alexander Alenſis 1. *p. q.* 36. *m.* 2.

Gregorius Ariminenſis *in* 1. *d.* 46.

Henricus Urimaria *in* 1. *d.* 46.

Robertus Holkot *in* 2. *q.* 1.

Marſilius Inghem *in d.* 46. *q.* 11. *a.* 1.

Michael Aignanus *in* 1. *d.* 47.

Cajetanus *in* 1. *ad Tim.* 2. où il explique ces paroles de l'Apôtre, *Vult omnes &c.* NON *eſt hîc, ſpeculative Theologe, ſermo de voluntate beneplaciti, de quaſcriptum eſt* : Omnia quæcunque voluit, fecit ; *ſed eſt ſermo de voluntate ſigni.*

Petrus Tattaretus *in* 1. *d.* 46.

Bannez *in* 1 *part. q.* 19. *a.* 6.

Zumel *in* 1. *part. q.* 19. *a.* 10.

Joan. Driedo *de concor[illegible] lib. arb. & prædeſtinat. p.* 1. *c.* 4.

Leuchettus *in* 2. *d.* 37. *& in* 1. *d.* 46.

Joannes à Celaya *in* 1. *d.* 46.

Laurentius

Laurentius Opimus *in* 1. *d.* 47.

Eſpencæus *in* 1. *ad Tim. c.* 2.

Matthias Aquarius *in Additionibus ad Capreolum in* 1 *diſt.* 46.

Trigoſus * Capucin dans ſon Com. Sur S. Bonaventure dedié au Pape Clément VIII.

Les Théologiens de Louvain & de Douai dans leurs Cenſures favoriſent auſſi ce ſentiment.

Heſſelius *in Ep. ad Timoth.*

Eſtius, outre l'endroit cité, dans ſon Commentaire ſur la 1. Epître à Tim. *c.* 2.

Sylvius *in* 1. *p. q.* 19. *a.* 6. qui prétend que Scot, S. Bonaventure, Durand ſont auſſi de ſon ſentiment.

Navarete dont Sylvius rapporte les paroles ſuivantes (ex controv. 8. ad præſentem artic.) *Communior atque verior reſolutio eſt, illam voluntatem non eſſe formaliter in Deo, ſed ſolùm eminenter.*

Baſilius Legionenſis 1. *p. q.* 6. *c.* 12. cité par Gonet *tom.* 1. *diſp.* 4. *a.* 3.

Macedo *in cortinâ, theſi* 14. *&* dans ſon livre intitulé : *Mens ſummi Pontificis Innocentii X.* il rapporte quelques Theologiens comme Cælius, Cæſar Vaninus, Ruardus, Roſſenſis, &c.

M. Godeau ſur l'Epitre à Timothée.

On rapporte la même choſe de M. de Ste. Beuve Traité des attributs.

* *Quæſt* 14. *Art.* 1. *Dub.* 2. *P.* 462.

Gonzales de Roſende ſavant Théologien Eſpagnol dans ſes *Diſputationes de juſtitia originali*, imprimées à Lion en 1667. *Tom.* 1. *pag.* 526. *&* 527.

* Le Cardinal Sfondrate excepte les enfants morts ſans baptême de cette volonté generale ; auquel il faut joindre Vaſquès qui eſt de cet avis *in* 1. *part. S. Th. diſp.* 91. *d.* 6. & *diſp.* 96. il cite encore d'autres Théologiens.

Florentius de Cocq *tom.* 1. *tract.* 1. *c.* 3. *annot.* 4. qui s'en tient aux deux premieres expoſitions de S. Auguſtin.

Le Cardinal Laurea Opuſc. 2.

Je ne doute point qu'on ne puiſſe encore en alléguer d'autres ; mais je rapporte ceux ou que j'ay vûs, ou que je trouve cités.

Les autres au contraire croient que non ſeulement Dieu veut établir des moiens de ſalut, comme le dit Eſtius, mais que de plus il veut interieurement le ſalut même auquel tendent ces moiens. Les Théologiens qui ſoutiennent ce ſentiment ſont en ſi grand nombre & ſi connus qu'il eſt inutile de les citer.

VI.

Ce long detail éclaircit les idées, & nous met au fait de cette queſtion ; mais en

* In nodo diſſoluto p. 1. Sect. 1. n. 4.

en même temps il nous montre que ce n'eſt point ici le lieu d'entreprendre de la décider, parcequ'il faudroit une grande diſcution pour examiner ſur ce point non-ſeulement ce que la raiſon nous preſente, mais de plus, & ce qui eſt bien au deſſus de la raiſon, l'Ecriture ſainte & les Peres. Par tout ce que nous venons de rapporter il eſt aiſé de comprendre qu'indépendamment de la déciſion de cette queſtion, nous pouvons expliquer la tendance de la grace ſuffiſante, de maniere que cet article ne puiſſe faire de difficulté contre la grace efficace. Bornons nous donc à quelques réfléxions.

1. Comme Dieu voit en lui même tous les êtres poſſibles, auſſi il aime en lui même tous les biens qui ſont des écoulemens de ſa bonté infinie, & par conſéquent notre ſalut éternel, & tous les biens & avantages qui y ont rapport : ou, pour mieux dire, Dieu même & ſe complaît en lui même, entant qu'il eſt la ſource & le principe de tous ces biens.

2. Nous avons expliqué dans la 5. ſection les avantages dont jouïſſoit l'homme lorſqu'il étoit dans l'état d'innocence, cette juſtice univerſelle, qui régnoit dans ſon ame, ces attraits pour le bien qu'il avoit de toutes parts, & auxquels ſa volonté s'appliquoit avec un ſi grand empi-

re,

re, en un mot cette multitude de biens, dont cet heureux état étoit environné. Dieu donneroit encore à l'homme les mêmes faveurs, si par le péché il n'avoit mérité d'en être privé ; car Dieu ne change point, c'est l'homme qui change.

3. Dieu a voulu établir en faveur de l'homme pécheur, considéré comme pécheur, des moiens généraux capables de procurer le salut à tous les hommes.

Outre cet être que nous apportons en naissant, nous que Dieu fait naître pour le connoître, l'aimer, le servir, & par ce moien obtenir la vie éternelle, outre cette loi naturelle qui est gravée dans le cœur de tous les hommes avec des sentimens qui y ont rapport, & qui en sont comme les apanages ; outre tant de merveilles que nous presentent de toutes parts les créatures qui nous environnent, & qui ne cessent de nous annoncer la gloire du Seigneur ; outre toutes ces choses, il y a encore plusieurs moiens généraux que Dieu a établis.

Les sacremens, par éxemple, qui sont des sources de grace, & qui la procureroient tant aux enfans qu'aux adultes, si les hommes vouloient les appliquer, & ne point mettre obstacle à leur effet: * *Allez donc*, dit Jesus-Christ, & *instruisez tous*

* Math. 28

tous les peuples, les batiſant au nom du Pere & du Fils & du S. Eſprit.

* La prédication de l'Evangile que Jeſus-Chriſt a dreſſé à tous les hommes : *Allez par tout le monde*, dit-il, *prechez l'Evangile á toute créature.* Il n'y a à ce précepte ni réſerve ni exception pour aucun peuple ; il eſt pour toute la terre. Il eſt vrai que Dieu, par une diſpenſation ſecrete & particuliere, dirige en certains temps les prédicateurs de l'Evangile vers certains peuples, certaines villes, certaines perſonnes, plûtôt que vers d'autres, ſelon les deſſeins de ſa Providence. Le livre des Actes des Apôtres eſt rempli de preuves de cette vérité. Dans le chap. 16. par éxemple, il eſt écrit : *Lorſqu'ils eurent traverſé la Phrygie & la Galatie, le S. Eſprit leur défendit d'annoncer la parole de Dieu en Aſie.*

Mais il eſt vrai auſſi que, nonobſtant cette diſpenſation particuliere, l'Evangile eſt ouvert à toutes les nations, & que, ſi les hommes le vouloient, ils l'annonceroient dans toutes les régions de l'univers.

Enfin, pour ne point entrer dans un plus grand détail, Jeſus-Chriſt lui-même, la ſource de la grace & l'auteur de noſtre juſtice ; car il a été établi par le Pere éternel le médiateur de tous les hommes; leur

* Marc. 16.

victime, & non pas comme les victimes de l'ancienne loi qui étoient restraintes à certaines personnes & certains pechez ; leur prêtre, & non pas comme les grands prêtres du peuple juif, qui n'étoient que pour ce peuple ; leur législateur, & non pas comme Moyse qui étoit le porteur d'une loi qui n'obligeoit pas toutes les nations ; leur roi, qui a vaincu leur ennemi commun ; leur caution qui s'est chargé de leur dette ; leur rédempteur qui a pris sur lui la cause commune, & qui a répandu son sang & donné sa vie comme un prix suffisant pour tous & destiné à tous, * quoique par une distribution particuliere le mérite de ce sang ne soit point communiqué à tous.

4. Lorsque Dieu nous donne des alimens qui ont aptitude à nous nourrir, personne ne doute que ces alimens ne soient destinez à le faire. Jesus-Christ est venu dans le monde, c'est le Pere éternel qui l'a envoyé. Jesus-Christ est un moien, non seulement propre & suffisant, mais infiniment surabondant pour le salut de tous les hommes. Son sang, qu'il a répandu,

* Conc. Trident sef. 6. c. 3 *Etsi ille pro omnibus mortuus est, non omnes, tamen mortis ejus beneficium recipiunt, sed ii duntaxat, quibus meritum passionis ejus communicatur.*

du, a un prix infini pour les expier & les sanctifier. Jesus-Christ a répandu des larmes sur Jerusalem, lorsqu'il a vu qu'elle ne vouloit point reconnoître le moment prétieux de sa visite, mais qu'elle étoit sur le point de le mettre à mort & de répandre son sang. Jesus-Christ a ordonné de publier son Evangile generalement dans toutes les parties de la terre, & de porter son nom parmi toutes les nations, ce nom dont il est écrit; **Nec enim aliud nomen est sub cœlo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri.* Dès avant son avenement dans le monde; bien plus, dès les premiers temps du monde, la foy au Mediateur avoit été recommandée à Adam nôtre premier Pere; & si les hommes eussent été fideles, elle se seroit répanduë dans toute la suite de sa postérité. Le Pere éternel a donc voulu nous envoier son Fils, comme un moyen suffisant pour le salut de tous, & destiné à tous.

Ainsi non seulement Dieu par un amour nécessaire aime notre salut en lui même, comme un bien possible; ou, pour mieux dire, s'aime luy même, comme auteur de nôtre salut & de tous les biens qui y ont rapport, mais encore par une volonté libre il a voulu faire éxister un moien capable de procurer le salut à tous les hommes, même aprés le peché.

* Act. 4.

5. Pour revenir au point dont nous étions partis, on conçoit par ce qui vient d'être dit, la destination & la tendance de la grace suffisante à l'action parfaite & délibérée.

La grace suffisante a rapport à l'action parfaite & délibérée, comme une cause à son effet ; elle y a rapport, comme un attrait qui excite la volonté à le produire.

Il est si vrai même qu'elle a rapport à l'action parfaite & délibérée, qu'effectivement l'homme feroit une certaine action de ce genre, lorsqu'une grace d'un certain degré lui est donnée, si la volonté séduite par de mauvais penchans n'y résistoit selon plus de degrez. Une grace de quatre degrez seroit suivie de son effet, s'il n'y avoit une résistance de cinq degrez. Pour surmonter même cette résistance de 5. degrez, il ne faut ajoûter que deux degrez à cette grace de quatre degrez, lorsqu'elle est donnée. Alors donc cette grace contribuë réellement à faire opérer cette action conjointement avec ces deux degrez ajoûtez. Par conséquent, la grace suffisante, lorsqu'elle est donnée, a un rapport & une aptitude à l'égard de l'action délibérée. Ainsi la grace suffisante renferme une tendance & une destination à l'action déliberée, quoique jamais cette grace n'en soit suivie, quand elle n'est pas jointe avec la grace efficace.

Cela

Cela posé, il n'est pas difficile d'expliquer comment nous résistons à la grace intérieure. Pour le concevoir, nous n'avons qu'à joindre à ce qui vient d'être dit, une verité déja développée en plus d'un endroit : c'est que souvent dans le cœur de l'homme il y a des amours qui sont aux prises avec certains mouvemens ; ensorte que la volonté par ses actions délibérées s'aplique à combattre des penchans & des impressions indélibérées. C'est ainsi par éxemple qu'un mouvement d'orgueil est combattu, & reprimé par un amour pour l'humilité qui est d'un plus haut degré. Dans cette occasion, non seulement on résiste à ce mouvement mauvais, en ne faisant point l'action auquel il nous porte, mais en combattant ce mouvement même, en s'y opposant, & en faisant des efforts pour le faire cesser.

Il en est de même de la grace suffisante. Notre volonté, par sa propre faute, non seulement la rend vuide & dépourvuë de l'effet auquel elle tend, mais elle la combat-elle même, & par une action libre mais criminelle, elle s'oppose à son impression. Non seulement donc la volonté de l'homme résiste à l'objet auquel tend cette grace, mais elle resiste à cette grace même qui tend à l'action sainte, & en qualité d'attrait, & en qualité de cause.

De-

Demeurons en là sur cette matiere qu'il ne s'agit point d'expliquer dans une grande étenduë, puisqu'il n'est ici question que de répondre aux difficultez contre la grace efficace. Cette discution suffit pour les dissiper.

CHAPITRE XIV.

Du pouvoir Actif.

I.

C'Est trop parler du pouvoir de l'ame, pour ne point examiner la principale qualité, je veux dire, l'activité de ce pouvoir.

On ne peut douter, comme le dit* Alvarès, que le libre arbitre des créatures ne renferme un pouvoir passif aussi bien qu'un pouvoir actif : un pouvoir passif, entant qu'il reçoit de Dieu ; un pouvoir actif ; entant qu'il produit ses actions.

Pour concevoir ce dernier genre de pouvoir, ce ne seroit point assez de s'imaginer que notre ame est active, seulement parce qu'elle reçoit de Dieu ses modalitez qui sont des actions, sans qu'elle-même contribue à les produire. * Le saint Concile de Trente frappe d'anathéme quiconque

* Alvarez in Summa lib. 4. c 15. * Sess. 4.

que dira, *Liberum hominis arbitrium à Deo motum & excitatum, nihil cooperari, aſſentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam juſtificationis gratiam ſe diſpoſat ac præparet, neque poſſe diſſentire, ſi velit, ſed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, meréque paſſive ſe habere.*

L'ame par rapport à ſes actions, eſt une cauſe qui produit ſon effet. Mais des cauſes, on peut en concevoir de deux ſortes; les unes ſont immediates & réelles; les autres ſont ſimplement occaſionnelles. A la bonne heure que dans les actions des corps admettent le ſiſteme des cauſes occaſionnelles. Dès l'entrée de la premiere ſection nous en avons apporté quelque preuve. Mais que l'ame ſur ſes propres actions n'ait d'autre pouvoir que celui d'une cauſe occaſionnelle, c'eſt ce qu'on ne peut admettre ſans donner atteinte à ſon activité, & ſans confondre les idées les plus naturelles. Car elles nous repréſentent d'une part toute la matiere comme une maſſe, qui n'a d'autre puiſſance que celle de recevoir des impreſſions étrangeres; & de l'autre, elles nous font concevoir les eſprits, comme des êtres pleins de vie, de force & de mouvement.

II.

C'eſt cette grande & importante diffé-

ference, cette difference si certaine & si indubitable entre les esprits & les corps, qu'il seroit avantageux d'approfondir & de développer avec netteté : mais pour y réussir, il faudroit connoître plus parfaitement que nous ne faisons, notre intelligence. Il y a en elle un fonds si obscur, mais en même temps si riche & si abondant en veritez, que quand même on en découvriroit quelques unes, il ne faudroit pas s'imaginer avoir tout épuisé, en sorte qu'il n'y eût rien à ajoûter à ce que nous aurions apperçû.

C'est sur ce pied qu'il faut procéder dans ces matieres si profondes & si délicates. Peut être pourra-t-on montrer assez clairement pourquoi les esprits ont un pouvoir actif, & pourquoi les corps ne l'ont pas : mais à Dieu ne plaise qu'on présume d'avoir connu tout ce qui est dans les esprits, qui entre & qui contribuë à cette activité.

III.

On ne peut douter que ce qui est déja dans l'ame, ne serve à produire ses opérations nouvelles, soit opérations de l'entendement, soit opérations de la volonté.

Dans l'entendement, on trouve certaines connoissances primitives & foncieres, qui sont comme les principes & les sources des au-

autres connoissances. Ces premieres connoissances sont comme un germe qui a la vertu de former toute la tige ; mais comme il faut que le suc de la terre vienne s'incorporer dans ce germe, l'augmenter le développer, lui faire produire un bouton, des fleurs, du fruit : de même il faut que Dieu ajoûte de nouveaux degrez de connoissances qui s'unissent aux anciennes connoissances, pour les faire croître & avancer en degrez.

Dans la section 3. & 4. on a eu soin de marquer comment l'ame augmente en degrez soit de connoissance, soit d'amour : cette augmentation ne se fait point par l'addition d'un être à un être, de maniere que ces deux êtres soient comme détachez & indépendans l'un de l'autre ; mais elle se fait par l'accroissement du même être, qui s'étend & qui se développe de plus en plus. La connoissance de l'esprit ; par exemple, est la source de beaucoup de connoissances métaphysiques. Lorsque cette connoissance encore foible & étroite vient à se dilater & à acquerir de nouveaux degrez, on ne peut pas douter de deux choses.

La premiere, que l'une de ces connoissances ne contribuë à former l'autre ; que la seconde ne renferme quelque chose de la premiere ; qu'une connoissance qui est

con-

conséquence par rapport au principe, ne devienne principe à son tour par rapport à une autre conséquence ; que toutes ces connoissances n'empietent l'un sur l'autre, qu'elles ne s'emboëtent, qu'elles ne s'enlacent comme les anneaux d'une chaine, en sorte que pour atteindre d'une extrémité à l'autre il faille passer par le milieu.

La seconde chose dont on ne peut douter dans ce progrès, c'est que tout cet amas & ce tissu de connoissances, n'est que le même être grossi & augmenté ; que toutes ces diverses connoissances développent la premiere ; que ce sont des membres & des branches, mais des membres & des branches qui ne sont qu'un avec la tige.

Le syllogisme, qui est la voie pour avancer de connoissance en connoissance, est une preuve complete de cette vérité. Le mélange de differens termes qui se fait dans les propositions, & l'influence des deux prémieres propositions sur la troisiéme montrent ce que je prétens, savoir 1. que lorsque nous formons une connoissance nouvelle, il y a quelque portion de nos connoissances qui y contribue & qui s'incorpore dans cette action : 2. que cette nouvelle connoissance est un développement des anciennes connoissances

ces que nous avions ; à peu prés comme la fleur d'un arbre n'eſt que l'épanouiſſement du bouton. Ceci ne doit point ſe reſtraindre à certaines connoiſſances meres & fondamentales : il n'en eſt point qui ne ſoit féconde, qui ne croiſſe & qui ne ſe déploie, parce que toutes les veritez ſe tiennent & ſe réuniſſent juſqu'à l'infini.

I V.

Il faut en dire autant de l'amour, car l'avoir montré des actions de l'entendement, c'eſt l'avoir montré auſſi de celles de la volonté ; tant ces deux facultez ont de liaiſon & de reſſemblance. Mais de plus on ſe découvre viſiblement dans l'amour des moiens auſſi bien que dans l'amour de la fin ; amours, auxquels ſe réduiſent toutes les actions de la volonté.

Dans l'amour des moiens on ne ſent que trop combien l'amour de la fin y a de part, & combien peu il faut ajouter à l'amour de la fin pour nous faire choiſir un moien : c'eſt dequoi l'on a traité amplement dans la ſection 4.

Dans l'amour de la fin on comprend aiſément que l'ame ne peut croître en amour, ſans que les premiers degrez qui étoient en elle, s'uniſſent avec d'autres degrez ; & que d'aimer un objet, con-

Il eſt certain que la vuë d'un triangle n'eſt que la vue d'un triangle, quand la vue eſt terminée là, & que ce que l'on voit eſt borné par trois extrémitez, & non pas uni & confondu avec tout le reſte de l'étendue corporelle; mais qu'à ce triangle expoſé à vos yeux, on ajoute en votre préſence une étendue immenſe, qui environne ce triangle de toutes parts, ce que vous verrez ne ſera plus un triangle, mais l'étendue même qui renferme dans ſon ſein tous les triangles & toutes les figures du monde;

De même auſſi (quoique ces comparaiſons ne ſoient jamais parfaites) qu'à ce reſte de bien qui ſe trouve dans un cœur qui aime les créatures, on ajoute ce qui y manquoit: cet être ainſi ſuppléé, réformé, rétabli, n'eſt plus l'amour des créatures, mais l'amour de Dieu. Ainſi Dieu dans le cœur même d'un pécheur trouve certains reſtes précieux, certains morceaux d'être & de bien qu'il n'anéantit pas lorſqu'il convertit un cœur; mais à quoi il donne une forme toute nouvelle & que par une operation toute puiſſante de ſa grace, en renouvellant ce cœur en y ajoutant, en le rétabliſſant dans l'ordre, il fait devenir toute autre choſe que ce n'étoit.

Il eſt vrai que Dieu ne reforme pas tout

tout d'un coup tout ce qu'il y a de défectueux dans un cœur, qu'il ne le fait que par parties & par degrez ; mais au moins en réforme-t-il quelque portion, & en le réformant il fait uſage du bien qui y étoit reſté.

Auſſi voyons-nous que la piété chrétienne ne détruit pas certains ſentimens nobles & eſtimables, dont une belle ame peut être ornée, lors même qu'elle tient une conduite toute mondaine ; ſentimens de liberalité, de compaſſion, de fidélité de reconnoiſſance, de généroſité, de grandeur d'ame ; ſentimens que la piété chretienne fait s'approprier, en les purifiant & les rehauſſant, en leur donnant du ſolide & du corps par l'objet véritable, auquel elle les attache. Je dis tout ceci, & je ſens bien qu'on pourroit en dire bien davantage, pour montrer que dans le prémier inſtant même que Dieu convertit un pécheur, il ne laiſſe pas d'y avoir quelque choſe dans ſon cœur qui peut être mis en œuvre, pour former l'amour de Dieu, outre la bonne penſée & la lumiere qui prévient toujours l'amour, qui s'unit & qui s'incorpore dans l'action.

Dans les amours différens des différentes créatures, ſi l'on vouloit étudier les démarches du cœur humain, & l'approfondir

fondir, malgré ſes déguiſemens & ſes ſuites, on ne laiſſeroit pas de découvrir beaucoup de communication d'un amour à un autre amour : & dans toutes les actions criminelles, qui voudroit en ſuivre la trace trouveroit toujours l'impreſſion & l'influence d'un mouvement précédent ſur le mouvement qui a ſuivi. De tout ceci je conclus que dans les actions, ſoit de l'eſprit, ſoit de la volonté, on ne peut douter que ce qui étoit intérieurement dans l'ame, n'ait fourni dequoi produire les actions poſtérieures.

VI.

Non ſeulement l'ame fournit de quoi former, ces operations nouvelles ; mais il eſt bon de conſiderer, comment elle le fournit. Lorſque je médite attentivement ſur ſon ame, je trouve en elle un fonds de ſupériorité & une grandeur qui m'étonne.

A mes propres actions, je ſens que je leur ordonne & que je leur commande, que je les domine & que j'en diſpoſe avec plus de ſouveraineté, que je ne fais de toutes les choſes extérieures. A peine puis-je croire que ces actions ſoient à moi & identifiées avec mon être, tant je les manie en maître par d'autres actions, & les traitte comme ſoumiſes & aſſujetties à mon

mon autorité. Est-ce donc que ce moi assujetti & ce moi impérieux ne sont pas la même chose ; ou que je sors de moi-même, & que je vais outre ce que je suis, pour régner & pour agir sur moi ?

Je pense, & je pense que je pense : je veux, & non seulement je veux, mais je veux vouloir : mes actions ne se bornent pas à leur objet, elles poussent au delà, elles se replient & se recourbent sur elles-mêmes. Le mouvement qui me porte à l'objet, est lui-même objet par rapport au mouvement qui me porte à moi. Mes pensées, mes amours sont mon bien, ma perfection, mon être ; mais elles sont à moi, parce que je les possede par des pensées & par des amours qui sont aussi moi-même : & comme si j'étois doublement dans chaque action, soit de l'entendement, soit de la volonté, je suis l'être que je possede, & je suis l'être qui possede ce que je suis. Par là je me sens supérieur à moi-même ? & je suis bien différent d'une substance morte & immobile, d'un être passif & sans force. Si j'aime, c'est que j'aime à aimer, mon amour est à moi, je le possede, & je le veux. Ma pensée en est de même ; & par ces amours réfléchis aussi bien que par ces connoissances réfléchies, je tiens en main mon être, c'est-à-dire, mes connoissances & mes amours.

VII.

VII.

Que la réfléxion actuelle & l'attention de l'esprit sur ce que nous connoissons, soit le grand moien pour former des connoissances nouvelles, c'est ce que les Philosophes ne contestent pas. On s'applique à une vérité, c'est-à-dire, l'on pense à une vérité déja connue, & lorsque Dieu nous découvre quelque nouveau degré de vérité, il tire du fonds de notre ame un nouveau degré de connoissance qui s'unit avec l'ancien, qui le dévelope, qui le dilate; & de ce nouveau degré aussi bien que de l'ancien, il se forme une seule connoissance, une action totale & complete: mais ce qui fournit cet ancien degré de connoissance, c'est l'attention actuelle & la connoissance réfléchie, qui par là coopere & contribue à cette connoissance nouvelle.

La même chose se doit dire de l'amour, cette connoissance fournit de quoi contribuer à former l'amour d'un bien. Lorsque nous aimons un bien comme notre fin, & qu'il s'agit d'augmenter cet amour, ces anciens degrez d'amour contribuent à former ce plus grand amour; & c'est l'amour réfléchi, je veux dire, la volonté d'aimer, ou l'amour de l'amour qui

qui fournit & qui fait uſage de ces anciens degrez.

Par cette ſeule conſidération nous commençons déja à comprendre que les eſprits ſur ce point ſont bien différens des corps. Car une portion de matiere peut bien entrer dans la compoſition d'un corps ; un gland s'incorpore avec le cheſne : mais prenons y garde, à raiſonner philoſophiquement, cette portion de matiére, ce gland ne répand aucune influence réelle ſur les autres parties de ce cheſne. Car, philoſophyquement parlant, un cheſne eſt un compoſé, dont toutes les parties ſont diviſibles à l'infini, & par conſéquent dont les parties ſont des êtres & des ſubſtances toutes détachées, & auſſi détachées dans leur être, que les grains de ſable d'une montagne, qui n'ont de commun que le voiſinage & la correſpondance. Or il eſt certain que ces êtres étant ainſi ſéparez, l'un ne répand pas des influences réelles ſur l'autre : il n'en eſt pas ainſi de l'ame qui eſt ſimple. Deux choſes ſe trouvent en elle. 1. De ce nouveau degré de connoiſſance & de l'ancien, il ne ſe fait qu'une ſeule connoiſſance, qu'un ſeul être, qu'une ſeule action. Ce nouveau degré de connoiſſance (ce qui eſt fort à remarquer) n'eſt que le dévelopement de l'ancien, ainſi il y a un com-

commerce réel, & une véritable & ſubſtantielle communication de l'un à l'autre.

C'eſt par le mouvement corporel qu'un cheſne fournit de ſa ſubſtance. Or le mouvement corporel n'eſt pas une entité ſurajoutée, & une qualité réelle qui ſubſiſte dans la matiere & qui paſſe d'un corps à un autre corps. Le mouvement, comme on l'a montré, n'eſt que la production continuée d'un corps en differens eſpaces: au lieu que dans les eſprits la connoiſſance réfléchie & l'amour réfléchi ſont des êtres réellement ſubſiſtans.

VIII.

Allons plus avant. Il faut montrer que nos actions toutes entieres, & que toutes les portions, pour ainſi dire, de l'action ſont produites par nôtre ame.

Quelques Théologiens ont cru que les prémiers mouvemens n'étoient point produits par nôtre ame. C'eſt ce que Bellarmin rapporte de Capreolus (*l. 3. de gr. & lib. arb. c. 14*) Molina (*in Concord. a diſp. 43.*) cite Vega & le réfute. Il faut remarquer que par rapport à l'ame, il y a une grande difference entre être libre & être active. Les Bienheureux par éxemple, ne ſont point libres & indifférens à aimer Dieu ou à ne le point aimer, cependant ils ſont actifs.

Ces mouvemens qu'on appelle *primo primi*, s'élèvent en nous, avant même que nous aions pu déliberer sur eux ; & lorsque ces mouvemens sont de mauvais mouvémens, nous ne péchons pas préciſément pour les avoir avant que d'avoir pû déliberer sur leur sujet, mais nous ne péchons, si nous n'y résistons pas lorsque nous avons ce pouvoir. Pour qu'une action soit libre, il faut que l'ame puisse user de sa raison, il faut qu'elle puisse déliberer ; mais cela n'est pas nécessaire pour qu'elle soit active : ceci soit dit en passant ; avançons.

Nous avons montré que lorsque Dieu fait augmenter un corps, on ne peut pas prétendre que la matiere de ce corps agisse autrement que comme une cause occasionnelle.

Ajoûtez une masse de matiere à une autre masse, cette nouvelle masse ne fait rien à l'ancienne, ny l'ancienne à la nouvelle. Ce sont deux êtres sans dépendance, dont chacun a son être & sa nature par soi même: ainsi point de communication d'être. Mais cette divisibilité d'être, qui est un obstacle à une production réelle & parfaite, n'a point lieu dans les esprits, puisqu'ils sont simples.

Or en méditant sur l'être de l'esprit, nous concevons clairement qu'il y a des de-

degrés de son être, dont la nature est de ne subsister que par d'autres degrez ; en sorte qu'entre ces degrez, il se trouve une telle dépendance d'origine, que l'un ne peut naître dans l'esprit sans naître par l'autre, & qu'il ne peut continuer d'être dans l'esprit sans continuer d'être par l'autre.

Ce ne sont pas ici des mots seulement, mais des idées très précises ; si profondes néanmoins qu'on a peine à les suivre dans toute leur étendue, & à les expliquer aussi vivement qu'on les conçoit. Qui auroit assez de force pour les atteindre dans toute leur sublimité, y trouveroit un fonds plein de lumieres & de merveilles. Mais il suffit de considérer l'idée de l'être immense & souverainement parfait, qui est empreinte dans nôtre ame, pour appercevoir un certain jour sur ce point.

Cette idée est une source feconde, qui répand ses influences sur tous les mouvemens qui sont en nous, & dont tous les degrez nouveaux de connoissance & d'amour tirent leur origine.

Toutes nos connoissances soit directes, soit réfléchies sont des connoissances de l'être ; & comme tous les êtres du monde dépendent de l'être des êtres, aussi toutes les connoissances dépendent de la connoissance de l'être des êtres, & s'y réduisent

comme à leur principe & à leur cauſe.

Si Dieu ajoute à l'ame une connoiſſance nouvelle, il ne faut pas croire qu'il place dans l'ame cette connoiſſance, comme un être détaché & indépendant de cette idée primitive; il la tire de cette connoiſſance fonciere, & il fait que cette idée innée s'étend, ſe développe, & s'augmente. Il n'eſt point de connoiſſance qu'on puiſſe acquérir ſans la connoiſſance de l'être des êtres; & toutes celles qu'on acquiert, on les acquiert par elle.

Pour donner à ceci plus de force & plus de jour, je remarque qu'on peut enviſager nos connoiſſances en deux manieres, 1. par rapport à leur objet, 2. par rapport à leur être & à leur nature. Toutes nos connoiſſances, par rapport à leur objet, tirent leur origine de la connoiſſance de l'être des êtres: ce point a été traité ſuffiſamment. Ce n'eſt que par le moien de l'être des êtres que nous connoiſſons les autres êtres: c'eſt par l'infini que nous connoiſſons le fini; par le parfait, l'imparfait. Or ſi nos connoiſſances, par rapport à leur objet, tirent toutes leur origine de celle de l'être des êtres, pourquoi n'en ſeroit-il pas de même de nos connoiſſances par rapport à leur être? Et ſi nous ne connoiſſons le fini que par l'infini, comment pourroit-on conteſter

ce

ce que nous ſoutenons, qui eſt, qu'il y a des degrésd'être dans l'amequi ne peuvent naître que par d'autres ? Par ce ſeul éxemple l'on peut juger du reſte.

Une ame qui a l'idée innée, contient donc virtuellement ces autres connoiſſances qu'elle n'a point encore, & il ſuffit qu'une cauſe contienne virtuellement ſon effet. Contenir virtuellement, c'eſt comme l'expliquent les Philoſophes, contenir d'une maniere moins parfaite. Or une ame qui a l'idée innée, contient ces autres connoiſſances d'une maniere moins parfaite. Ces autres connoiſſances ne ſont que des connoiſſances de l'être, & toute la connoiſſance de l'être eſt contenue dans celle de l'être des êtres. Mais lorſque cette connoiſſance de l'être des êtres, eſt moins parfaite, elle ne contient pas encore formellement autant de degrés d'eſtre que lorſqu'elle ſera plus étendue. On conçoit donc ſans peine qu'une ame qui a l'idée innée, eſt une cauſe véritable, une cauſe réelle, une cauſe efficiente par rapport à tous les actes qu'elle n'a pas encore, mais qu'elle aura par le moien de la prémotion.

N'oublions pas que dans ces actes il y a une correſpondance d'origine, de maniere que l'un prend ſa naiſſance dans l'autre, que l'un influe réellement & véritable-

blement ſur l'autre. L'idée innée influë ſur toutes les nouvelles connoiſſances directes, elle influe auſſi ſur les connoiſſances refléchies ; la connoiſſance influë ſur l'amour, & l'amour influe auſſi ſur de nouveaux amours, ſoit directs ; ſoit réfléchis. Nous avons meſme un ſentiment trés-vif & très intérieur qui nous avertit de ces influences, auſſi bienque de nôtre activité.

S'il y a dans nôtre ame des degrez d'eſtre qui dépendent tellement d'autres degrez, qu'on ne les conçoive ſubſiſtans que par eux, il s'enſuit que Dieu qui les produit, & qui les produit d'une maniere conforme à leur nature, ne les produit que par ces autres degrez.

On ne doint point être frappé de ce que notre ame étoit moindre avant cette production, & qu'elle devient plus grande aprés cette production ; puiſque Dieu, qui peut faire quelque choſe de rien, peut bien de ce qui eſt moins, faire quelque choſe de plus. Et comme le degré nouveau & l'ancien ſont identifiés, & que l'un eſt de la dépendance de l'autre ; Dieu en faiſant que l'ancien être de l'ame, qu'il conſerve & produit continuellement, s'accroiſſe & devienne plus grand, fait que le nouvel eſtre éxiſte : comme en faiſant que l'on connoiſſe plus l'infini, il arrive qu'on

qu'on augmente dans la connoiſſance du fini. Au reſte tout ce qu'il y a de nouveau dans l'ame, Dieu ne le fait éxiſter qu'avec dépendance de l'ancien ; il ne le fait naitre que par l'ancien ; en ſorte que s'il produit en nous une bonne volonté & une bonne action, c'eſt qu'il fait que cette bonne action naiſſe de nous. En peu de paroles S. Auguſtin explique ceci admirablement *L. 5. Operis imp. n. 42. & 43. p. 1264. Si operatur Deus in homine voluntatem bonam id utiquè agit, ut oriatur ab illo bona voluntas, cujus eſt voluntas; ſicut agit ut homo oriatur ab homine : non enim quia Deus creat hominem, ideò non homo ex homine naſcitur.* Demeurons en là, quoique cette matiere ſoit ſi abondante, qu'il fallut dire bien autre choſe pour l'épuiſer.

IX.

Au reſte ce qu'on vient de dire ſur l'activité, eſt commun à la volonté & à leſprit. J'avoue que je ne voi point de raiſon ſuffiſante pour diſtinguer ici l'un de l'autre, & pour dépouiller l'entendement de toute activité.

Dieu nous donne nos connoiſſances; c'eſt peut-être là ce qui pourroit nous empſcher de croire l'entendement actif; mais Dieu ne nous donne pas moins nos amours.

Dieu nous donne nos amours par nôtre volonté même, en la faisant contribuer à les former : Dieu de même nous donne aussi nos connoissances par nôtre entendement, & en le faisant servir à les produire. Ces deux facultez (qu'on les examine) sont des facultez paralleles, & leurs opérations sont semblables.

Ce qui me touche encore sur cette matiere, c'est qu'en Dieu l'entendement est actif, puisqu'il produit le Verbe Il est vrai que cette activité est bien autre que celle que nous avons d'écrire, qu'elle est infiniment plus élevée, qu'il ne s'agit pas de produire une connoissance avec une autre connoissance, une opération par une autre opération : mais que s'est l'entendement du Pere, qui possédant souverainement toutes les connoissances soit directes, soit réfléchies, produit un terme qui est Dieu, qui luy est égal & consubstantiel, qui possede aussi bien que lui toutes sortes de connoissances soit directes, soit réfléchies. Mais si Dieu ne communique point aux esprits créez une activité semblable en tout genre à la sienne, il peut bien leur avoir communiqué une activité inférieure, lui qui a créé nôtre esprit à son image, & qui dans nos esprits a mis une telle ressemblance entre l'entendement & la volonté, que les mêmes raisons qui prou-

prouvent l'activité pour l'un, la prouvent auſſi pour l'autre.

CHAPITRE XV.

De l'indifference à l'égard du plaiſir & à l'égard de l'évidence.

LEs queſtions touchant le pouvoir m'ont paru ſi enchainées, que je n'ai pas cru devoir en interrompre le fil, pour examiner deux points qui regardent l'indifference à l'égard des plaiſirs, & l'indifference à l'égard des veritez. Je commence par les plaiſirs, & je partage ce que j'ay à en éxaminer en diverſes queſtions, afin de ne point confondre mes idées.

I.

Premierement donc je demande s'il y a des hommes qui ayent le cœur ſi corrompu & l'eſprit ſi petit, que les moindres plaiſirs de la concupiſcence les néceſſitent & leur ôtent la liberté.

Ou cét homme, dont on ſuppoſe l'eſprit ſi borné & le cœur ſi corrompu, conſerve encore l'uſage de raiſon, ou il ne le conſerve plus : s'il ne le conſerve plus, on ne doute pas que les plaiſirs ne l'ébranlent ſans le rendre coupable. Mais

la violence des passions & la vivacité des plaisirs peuvent-elles donner atteinte à la raison, & nous en ôter l'usage ?

Si elles produisent quelquefois ce malheureux effet, comme l'expérience ne nous permet pas d'en douter, il faut remarquer soigneusement, que ce n'est point par leur force intérieure & spirituelle qu'elles le produisent ; je veux dire que les plaisirs terrestres n'agissent point assez puissamment sur l'ame pour altérer & corrompre sa raison jusqu'à ce point ; ce que nous allons dire, en fera la preuve: mais c'est que le mouvément corporel des esprits animaux qui accompagne ces plaisirs, peut estre si violent, que les fibres du cerveau ne soient pas assez fortes pour resister à son effort, & que quelque ressort venant à se rompre pour toûjours, ou à se débander pour quelque temps, il arrive que l'ame perd l'empire qu'elle avoit sur ces traces, & par conséquent le pouvoir de faire les comparaisons nécessaires pour agir délibérément & avec raison.

II.

Supposé que cet homme conserve l'usage de raison, quelque corrompu qu'il puisse être & dans l'esprit & dans le cœur, jamais les plaisirs corporels, quels qu'ils soient, méme les plus vifs & les plus ardens,

dens, ne ſeront capables de le néceſſiter. Nôtre eſprit, malgré ſa corruption, conſerve toûjours l'idée de l'infini ; & aucune impreſſion vers les créatures, aucun mouvement déréglé n'eſt capable de remplir la vaſte étenduë de cette idée. Qu'on augmente ces plaiſirs créés, qu'on encheriſſe ſur ces amours criminels, qu'on ajoute degré ſur degré, qu'on leur donne toute la vivacité, ou pour mieux dire, toute la fureur imaginable, l'on conçoit toûjours que jamais ils ne pourront atteindre juſqu'à l'idée de l'infini qui eſt gravée dans nôtre ame, ni correſpondre à ſon immenſe grandeur.

Il en eſt de ceci à peu prés comme de l'idée du triangle & de celle de l'étenduë : qu'on augmente tant qu'on voudra un triangle, qu'on le faſſe croître ſans bornes, jamais il ne remplira l'idée que nous avons de l'étenduë, & l'on concevra toûjours qu'on peut environner & ce triangle & le quarré de ce triangle par un cercle. Notre cœur eſt fait pour Dieu, & il eſt vuide & inquiet juſqu'à ce qu'il ſe repoſe en Dieu. Sa capacité eſt une capacité intelligente : pour la remplir, il faut remplir les principes de raiſon, je veux dire, l'idée & les deſirs de l'infini qui ſont en nous, ce que ne peuvent faire

ſirs de leurs infames paſſions, ces douleurs, dis-je, ne ſont point capables de néceſſiter une ame ; & que l'on a toujours regardé comme infiniment criminels ceux à qui les tyrans, par les tortures les plus terribles, avoient arraché la moindre parole contre la religion ?

Et au fond, de s'imaginer que la petiteſſe d'un eſprit émouſſé par le crime, & la corruption d'un cœur aſſervi à ſes paſſions puſſent faire que les plaiſirs ſenſibles le fiſſent agir ſans liberté, en ſorte qu'il ne méritât pas la punition en péchant ce ſeroit admettre par un autre tout l'horreur de la doctrine du péché philoſophique, puiſque ce ſeroit promettre l'impunité à ceux qui pécheroient le plus éperduement & avec le moins de retenue.

De là il ſuit encore une autre conſéquence, que j'explique par une ſuppoſition. Je ſuppoſe que cet homme qui auroit le cœur aſſez corrompu & l'eſprit aſſez borné, pour que les moindres plaiſirs lui ôtaſſent l'indifférence : je ſuppoſe, dis-je, que cet homme vienne à ſe convertir, & qu'incontinent aprés ſa converſion il travaille à rétablir les forces de ſon ame : mais je ſuppoſe qu'avantque d'avoir reuſſi à les rétablir aſſez pleinement, car cela ne ſe fait que peu à peu, quelque plaiſir très vif vienne ſe préſenter à lui, & que cet hom-

homme se ressentant encore de ses anciennes blessures, se trouve disposé à l'égard de ce plaisir excessivement violent, comme il l'étoit à l'égard des moindres plaisirs avant sa conversion.

Cela supposé, je soûtiens que si on prétend que cet homme avant sa conversion auroit succombé aux moindres plaisirs sans estre coupable, il s'ensuit qu'aprés sa conversion il succombera de méme à cette tentation violente sans le devenir. A ce compte il seroit donc vrai qu'on peut trouver des justes qui commettent des actions très criminelles, & qui tombent dans des desordres grossiers & infames, sans que cela leur soit imputé. Doctrine affreuse & abominable, sur laquelle l'Eglise a lancé ses foudres & ses anathémes !

I V.

Je forme une seconde question, & je demande si pour avoir le pouvoir de ne point consentir au plaisir, il faut avoir actuellement la pensée d'y résister, ou quelque remord de conscience & quelque amour de l'ordre. Il est indubitable que cela n'est pas nécessaire : car il s'ensuivroit de là, que toutes les fois qu'on se livre au péché sans penser à y résister, sans remords, sans amour pour l'ordre & pour la vertu ; ce qui arrive très-souvent aux pé-

pécheurs, & plus ſouvent à proportion de ce qu'ils ſont plongez plus avant dans l'iniquité, il s'enſuivroit, dis-je, que toutes les fois que cela arriveroit, on commettroit une action de peché, une action de peché meſme le plus déteſtable & le plus affreux, ſans en eſtre coupable devant Dieu, & ſans mériter la punition; & que quiconque auroit ſu étoufer une fois les remords de ſa conſcience, & s'abandonner au crime avec tant d'emportement qu'il ne ſongeât pas meſme à y réſiſter, celuy-là pourroit pécher en paix, & ſans craindre, pour ces fautes là, la vengeance de la juſtice de Dieu. Ce qui eſt ſi oppoſé aux principes les plus clairs de la Religion & du ſens commun, ſi capable de révolter tous les chrétiens, ſi pleinement réfuté par plus d'un auteur, qu'il n'eſt pas néceſſaire de l'expliquer davantage.

Ici diſtinguons toujours ces deux choſes; réſiſter actuellement au plaiſir & pouvoir y reſiſter: pour reſiſter actuellement au plaiſir, il faut y penſer actuellement & actuellement aimer l'ordre: mais pour pouvoir y réſiſter, il ſuffit de pouvoir y penſer. Or tandis que nous avons l'uſage de raiſon, nous avons toûjours ce pouvoir. Car, comme nous avons dit, les plaiſirs terreſtres ſe préſentent toûjours à nous

nous comme quelque choſe de borné ; ainſi ils renferment toûjours un rapport avec l'idée de l'infini : le plaiſir de la bonne chere, auquel le voluptueux s'attache, il s'y attache comme au plaiſir de la bonne chere, & non à autre choſe, il l'aime tel qu'il eſt, il le voit tel qu'il eſt, il voit bien que ce n'eſt pas là un autre plaiſir, que le plaiſir de la bonne chere n'eſt pas le plaiſir de l'avarice, & que ce n'eſt pas le bien univerſel qui renferme tous les biens & tout le bonheur.

Or on ne peut connoître le fini comme fini ſans quelque rapport à l'infini, & cette idée de l'infini nous donne le pouvoir de réſiſter au plaiſir, comme cela eſt viſible par tout ce qui a été dit dans les chapitres précédens.

V.

Voici une autre queſtion qui mérite encore d'être examinée. Arrive-t-il quelquefois que l'on réſiſte à un petit plaiſir avec la ſeule grace de lumiere, & qu'on agiſſe ſeulement avec cette lumiere, lorſqu'il n'y a pas de plaiſir contraire qui y réſiſte beacoup ?

L'homme peut être enviſagé ou dans l'état de nature tombée, ou dans l'état d'innocence. Dans l'état d'innocence, comme nous l'avons montré aſſez au long, il

il eſt indubitable qu'il n'y avoit point de plaiſirs, auxquels on eût beſoin de réſiſter: ainſi par rapport à cet état, la queſtion propoſée ne peut plus avoir lieu.

Dans nôtre état, la ſeule lumiere, ſoit celle que nous apportons en naiſſant, ſoit celle qui nous eſt ajoûtée par un bienfait gratuit, ne nous fait jamais réſiſter au plaiſir. Et pour aller tout d'un coup au nœud de la difficulté, je dis que pour réſiſter au plaiſir, il faut le vouloir; & comme vouloir & aimer ſont la même choſe, pour réſiſter au plaiſir il faut avoir un amour oppoſé au plaiſir. Quand il ne s'agiroit même que de ſuſpendre ſon jugement ſur ce plaiſir, & de vouloir éxaminer avec plus d'attention; au moins faut-il aimer à n'être pas trompé, ſoit que cette diſpoſition vienne d'un pur amour pour la verité, ſoit de quelque autre amour. De plus on ne veut examiner que parce qu'on craint que ce plaiſir ne ſoit oppoſé à certains amours que nous voulons conſerver dans notre cœur: ainſi de quelque côté qu'on ſe tourne, il faut toujours en revenir à un amour.

Or tout amour eſt plus que la ſeule lumiere, tout amour renferme un plaiſir: ou, pour mieux dire, tout amour nous fait plaiſir comme on l'a prouvé dans la ſection 4. Dans l'état même où nous ſom-

sommes, nous avons des mouvemens d'amours indélibérez, comme on l'a dit dans la section 5. Par conséquent, selon la maxime perpetuelle de S. Augustin, on ne repousse une délectation que par une autre délectation, & la concupiscence pour le mal n'est vaincue que par la concupiscence pour le bien.

VI.

En effet, si avec la seule lumiere l'on réussissoit à résister à un plaisir, il n'y auroit point de tentation au monde, si forte & si violente qu'elle pût être, qu'on ne repoussât effectivement par la lumiere, & sans avoir besoin que Dieu soutint & fortifiât notre volonté. Car comment la connoissance seule nous empêcheroit-elle de consentir à un plaisir, si ce n'est en nous montrant le foible & l'imperfection de ce plaisir ? Or comme la connoissance nous montre le faux d'un petit plaisir de la terre ; elle nous le montre aussi des plus grands ; elle nous le montre souvent dans le temps même que nous nous y livrons avec le plus de frénésie : *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Si le plaisir augmente, la lumiere peut augmenter comme lui : si donc la lumiere seule réussit à vaincre un petit plaisir, elle atteindra juf-

juſqu'au plus grand, & il n'y en aura aucun dont elle ne triomphe.

Cette lumiere d'ailleurs ſera d'autant plus efficace qu'elle deviendra plus étendue & plus développée : ainſi la loi moſaïque, qui a fourni beaucoup de connoiſſances, a dû faire pratiquer la vertu beaucoup plus qu'on ne la pratiquoit ſous la loi de nature, bien loin que cette loi fût une loi de mort qui fut entrée dans le monde, *ut abundaret peccatum.* Mais ne pouſſons pas plus avant cette vérité, ſur laquelle la Théologie fournit beaucoup de preuves, & dont nous avons déja parlé.

CHAPITRE XVI.

Où l'on continue de parler de l'indifference à l'égard des plaiſirs & de l'évidence.

I.

C'Eſt une queſtion trés importante de ſavoir ſi le plaiſir produit naturellement l'amour, & ſi tout plaiſir produit naturellement quelque amour.

Selon les principes que nous avons établis ailleurs, le plaiſir eſt une modification de l'amour, c'en eſt l'appanage ; & le

le plaisir peut-être une modification de l'amour soit délibéré, soit indélibéré.

Cela posé, il est aisé de montrer que tout plaisir ne produit pas toujours & naturellement l'amour.

Car ou il s'agit de l'amour même dont ce plaisir est la modification, ou d'un autre amour. S'il s'agit de l'amour même dont ce plaisir est la modification, ce plaisir le suppose, & ne le produit pas : s'il s'agit d'un nouvel amour, il n'y a aucune raison de soutenir que tout plaisir en produise toujours & naturellement quelqu'un.

On ne peut concevoir qu'en deux manieres que tout plaisir produise toujours & naturellement un amour : la prémiere, qu'il le fasse en produisant tout seul cet amour : la seconde, qu'il le fasse en excitant la volonté à le produire. Examinons l'une & l'autre.

La prémiere est absolument insoutenable. Un plaisir tout seul est quelque chose de moins que ce même plaisir, & de plus l'amour. Or avec le moins tout seul, on ne fait pas le plus. Et d'ailleurs comment le plaisir produiroit il l'amour, sans que la volonté le produisît ?

La seconde n'est pas moins absurde. Si tout plaisir produisoit toujours naturellement l'amour en excitant la volonté à le pro-

produire ; il faudroit que tout plaiſir eût aſſez de force naturelle pour néceſſiter la volonté au moins juſqu'à ce point de produire cet amour néceſſaire. Or ce que nous avons dit dans le chapitre précédent & ailleurs, montre aſſez qu'il eſt contre toute raiſon de prétendre que les plaiſirs puiſſent impoſer une telle néceſſité à la volonté.

Pour concevoir ceci avec plus de netteté, il faut apporter un éxemple. Je ſuppoſe que Saint Paul ſoit attaqué par un plaiſir criminel, & que ce S. Apôtre dans le moment même repouſſe fidelement cette tentation par un acte du ſaint amour dont ſon cœur eſt enflammé. Si tout plaiſir produit naturellement un amour en éxcitant la volonté à le produire, il s'enſuit.

Prémierement, que quelque fidelle qu'ait été la volonté de S. Paul, quelque ardente qu'ait été ſa charité, elle n'a pas eu la force d'empêcher que ce plaiſir défendu n'ait fait produire à ſa volonté un amour du même genre.

Secondement, que la victoire que Saint Paul a remportée ſur le plaiſir n'a pas empêché la cupidité de croître en lui dans ce moment : car la cupidité augmente, lorſque le mauvais amour augmente. S. Paul, avant que cette tentation s'élevât, por-

portoit en lui meſme un reſte de concupiſcence ; car, ſelon S. Auguſtin, elle n'eſt abſolument éteinte qu'aprés la mort. Or outre certe concupiſcence, on prétend que ce plaiſir aproduit naturellement un mauvais amour. Dont la ſomme de cette inclination mauvaiſe eſt augmentée dans ce moment ; & la victoire que S. Paul a remportée ſur ce plaiſir mauvais, n'a pu l'empêcher d'augmenter.

Troiſiémement, il s'enſuit qu'il faut convenir qu'à la vérité la volonté de S. Paul n'a pas formé un amour qui excédât le plaiſir, qu'elle ne s'eſt pas jettée au delà avec emportement & fureur ; mais au moins quelle a aimé le plaiſir par un amour qui correſpondoit au plaiſir, & qu'elle en a ſuivi pas a pas l'impreſſion. Or qui peut croire que S. Paul, & avec lui tous les juſtes, reçoivent de telles plaies dans leur volonté, à chaque ſentiment de plaiſir qui vient les fraper ?

II.

Si l'on ſoutenoit que tout plaiſir produit naturellement un amour, comme cet amour devroit être un amour néceſſaire, l'on ne pourroit pas ſe diſpenſer d'avouer qu'on ne mérite & qu'on ne démérite pas, lorſqu'on n'aime les plaiſirs qu'autant qu'on eſt attiré par le plaiſir à les

les aimer, ou parce qu'on eſt attiré à les aimer : mais que pour mériter & démériter il faut avancer au delà, qu'il faut que l'amour ſoit plus grand que la délectation.

Ces deux propoſitions ſont tellement liées enſemble, que l'une eſt la conſéquence de l'autre : ſi tout plaiſir produit un amour, tout degré de plaiſir doit produire un degré d'amour : par conſéquent cet amour doit croître & décroître à proportion du plaiſir, & garder toujours une éxacte proportion avec le plaiſir. Cet amour eſt un amour néceſſaire, avec lequel par conſéquent on ne mérite & on ne démérite pas : par conſéquent on ne mérite & on ne démérite pas par l'amour du plaiſir tandis que cet amour demeure égal & proportionné au plaiſir ; parce que demeurant dans ces termes, il eſt toujours neceſſaire : par conſéquent encore pour mériter & démériter, il faut aller plus loin que le plaiſir, il faut que l'amour ſoit plus grand que la delectation.

Or qui ne voit combien une telle maxime eſt pernicieuſe ? * S. Auguſtin en pluſieurs endroits appuie ſur ce paſſage de l'E-

* S. Aug. L. De perf. juſtitiæ. c. 11. p. 179. L. 1. De Nupt. & conc. c. 23. p. 293. *Si non fiat*

celui qui nous a recommandé de ne point nous laiſſer vaincre par le mal.

Ces véritez ſeroient anéanties, ſi l'on s'imaginoit que pour pécher il ne ſuffit pas d'aller aprés le plaiſir ſéducteur, mais qu'il faut aller plus loin, & s'avancer au delà, ſous prétexte que ſans cet excès l'amour ne ſeroit pas libre.

Lequel des deux eſt le plus conforme aux grands principes de la morale chretienne, le plus marqué dans les ſaints Peres, le plus profondement gravé dans la nature, le plus profondément gravé dans la nature de l'homme : ou de penſer que c'eſt un mal, mais non pas un mal qui mérite punition, d'aimer le plaiſir des faux biens autant que ce plaiſir nous y porte, parce que ce plaiſir à la force de nous ôter la liberté juſqu'à ce point : ou de penſer que ce plaiſir n'a point la force de nous ôter la liberté même juſqu'a ce point, parce que c'eſt un mal & un mal qui mérite punition, d'aimer le plaiſir des faux biens, quand on ne l'aimeroit qu'autant que ce plaiſir nous y porte, & parce qu'il nous y porte ? Quoy ! faut-il pour ſe rendre conpable, ſe lancer au delà du plaiſir défendu, paſſer outre, ne ſe contenter pas d'écouter la tentation, mais y enchérir ? de ſe plaire dans ſon attrait ſéducteur, mais excéder en complaiſance ; de céder à la violence de ce torrent,

mais se pousser au delà, & courir avec plus d'impétuosité ; comme si l'on devoit faire effort à l'attrait du crime, pour se rendre criminel ; & pour succomber à la tentation, l'emporter en malice sur l'action même du Tentateur ?

III.

A l'égard du mérite, ce seroit encore une étrange prétention de s'imaginer que l'amour, qu'on suppose produit par la délectation de la grace, n'est point méritoire, s'il n'est plus grand que cette delectation. C'est vouloir que l'action de l'homme surpasse celle de Dieu, & non pas qu'elle la suive & y demeure assujettie, de maniere que Dieu nous attire, & que nous courrions aprés l'odeur de ses parfums ; qu'il nous attire, comme dit S. Augustin, par la douceur de sa grace. & que nous approchions plus de lui, à proportion de ce qu'il nous attire plus, sans rompre jamais les aimables liens qui nous entraînent, ni prévenir, & marcher au delà sous la conduite de nôtre propre esprit, & par l'impétuosité naturelle de notre volonté.

Que si en admettant une telle doctrine sur l'amour des plaisirs, je veux dire, que l'amour produit par le plaisir n'est méritoire qu'autant qu'il est plus grand que le plai-

plaiſir ; ſi, dis-je, en admettant une telle doctrine, on admettoit auſſi que la grace du Redempteur ne conſiſte que dans ce plaiſir, outre une infinité d'inconveniens, il faudroit par une ſuite néceſſaire admettre ces deux-ci :

1. Qu'il y auroit dans l'ame un ſaint amour qui ne ſeroit point produit par la grace : car ſi l'on ne mérite qu'autant que nôtre amour eſt plus grand que l'amour produit par le plaiſir celeſte, cét excedant d'amour, ces degrez d'amour ſur-ajoûtez au prétendu amour néceſſaire, ſeroient un ſaint amour & un amour qui ne ſeroit point produit par le plaiſir.

2, Il s'enſuivroit encor que ce qu'il y auroit de méritoire dans nos actions, ne viendroit que de nôtre volonté. Car comme tout le mérite, poſé cette doctrine, conſiſteroit dans cet excez d'amour & dans ces degrez de ſurcroît, & que ces degrez ne ſeroient point produits par le plaiſir, puiſque le plaiſir ne produit pas ce qui eſt plus grand que luy, & ce qui va au de-là ; cet amour de ſurcroît, & par conſéquent le mérite ; ne viendroit que de la volonté.

I V.

Examinons encore une queſtion ſur le même ſujet. La delectation de la grace

que Dieu nous donne dans cette vie, n'eſt-elle pas différente des plaiſirs ſenſibles par rapport à la liberté? Je m'explique. Comme cette délectation s'accorde avec la lumiere ; c'eſt-à-dire ; qu'on peut connoître évidemment qu'il eſt bon de la ſuivre, par cette raiſon n'impoſe-t-elle pas une véritable néceſſité à la volonté, à moins que la concupiſcence ne faſſe effort de ſon côté pour nous empêcher de conſentir.

Après ce qu'on a dit ſur cette matiere, cette queſtion ne ſouffre plus de difficulté. Ce qui ne remplit point la capacité de nôtre ame, & qui ne nous prive point de l'uſage de raiſon, n'eſt pas capable d'ôter la liberté. Or le plaiſir de la grace, quoiqu'il ſoit d'accord avec la lumiere, ne fait ni l'un ni l'autre. Il n'ôte point l'uſage de raiſon : bien loin de l'ôter, il le perfectionne. Il ne remplit point la capacité de l'ame ; jamais Dieu pendant le cours de cette vie ne nous le donne tel, ce n'eſt que par la viſion intuitive & par l'amour béatifique que nôtre ame peut être remplie. Par conſéquent ce plaiſir ne détruit point la liberté d'indifférence, quoyqu'il ſoit d'accord avec la lumiere de l'eſprit.

Peut-être que ce qui peut faire illuſion ſur cette matiere, c'eſt que naturellement on

on eſt porté à s'imaginer que pour être actuellement libre & indifférent, en ne réſiſtant point à un certain plaiſir, il faut avoir actuellement une raiſon d'y réſiſter.

Mais rien ne ſeroit plus faux qu'une telle penſée. Souvent un voluptueux s'abandonne au plaiſir ſans penſer qu'il ait aucune raiſon de ne s'y point abandonner; & il s'y abandonne librement, puiſqu'il faut avoüer qu'il peche, à moins que de ſoûtenir la doctrine du peché philoſophique. Un homme qui eſt touché du plaiſir de vivre, s'y laiſſe aller mille fois ſans penſer à réſiſter à cette pente : & cependant il n'en conſerve pas moins le pouvoir de ſe jetter par la fenêtre & de ſe donner la mort. Une infinité d'autres exemples nous montrent qu'afin de conſentir librement, il n'eſt pas néceſſaire d'avoir actuellement une raiſon de n'y point conſentir. Mais c'eſt qu'ici il n'eſt que trop ordinaire de confondre le pouvoir avec l'action.

Pour reſiſter actuellement au plaiſir, il faut avoir actuellement un amour contraire, & par conſéquent une raiſon d'y réſiſter : mais pour y pouvoir réſiſter, il n'eſt pas néceſſaire d'avoir actuellement cet amour, il ſuffit de pouvoir l'avoir. Or tandis que l'on a l'uſage de raiſon, &

que nôtre capacité n'eſt point remplie, l'on a toûjours ce pouvoir ; car la capacité n'étant point remplie, ce plaiſir, ſi juſte & ſi legitime qu'il nous ſoit montré par la lumiere de l'eſprit, nous eſt toûjours montré comme ayant rapport avec l'idée que nous avons de l'infini, qu'il ne remplit pas ; & en nous appliquant à conſiderer ce vuide que le plaiſir celeſte laiſſe dans nôtre ame : comme nous le pouvons par l'empire ſur nos connoiſſances que nous donne l'uſage de raiſon, nous pouvons trouver dans ce vuide de nôtre ame une raiſon, fauſſe à la verité, mais cependant une raiſon apparente de n'y point conſentir. Or c'eſt avoir le pouvoir de ne point conſentir, que d'avoir le pouvoir de trouver une raiſon de ne point le faire, & de former un acte de reſiſtance. Ainſi il n'eſt pas neceſſaire qu'actuellement cette raiſon ſoit preſente, & l'on peut conſentir très librement au plaiſir de la grace, quand même il n'y auroit aucune raiſon preſente qui nous en détournât, je veux dire, quand même la concupiſcence ne feroit aucun effort pour nous ſéduire, & que nôtre eſprit appercevroit évidemment combien il eſt bon & avantageux d'aimer les biens éternels.

V. Si

VI.

Si l'on soutenoit l'opposé, il faudroit soutenir en même temps que dans l'état d'innocence l'homme n'étoit pas libre, puisqu'il voioit avec évidence combien il étoit avantageux de se donner à Dieu, & qu'il goûtoit aussi le plaisir de cet amour : car qui peut dire que son amour ne fût accompagné des plus chastes délices & des plaisirs les plus purs ? Que les plaisirs d'Adam fussent déliberez, & non comme les nôtres, qu'importe ? Ils étoient tout aussi doux & aussi attirans, plus paisibles seulement & plus continus.

Il faudroit donc soutenir que l'homme dans l'état d'innocence eût été dépouillé de toute indifférence & de tout pouvoir de mériter & de démériter, parce qu'il réunissoit ensemble l'évidence & le plaisir, à moins qu'il n'eût senti des plaisirs pour les créatures qui eussent fait effort sur son ame, pour contrebalancer le plaisir de l'amour divin. Mais ne seroit-ce pas renverser tous les principes de la Théologie, que d'admettre en Adam un combat de plaisirs contraires : de prétendre même (ce qui me paroit affreux) que Dieu, qui l'avoit creé dans la justice & dans la droiture, lui eût donné lui même autant de plaisir pour les faux biens que pour les

biens éternels ? On a parlé ailleurs assez au long de cette matiere.

Comme donc on ne peut soûtenir d'une part, qu'Adam aît eü aucun plaisir qui combattit celui de l'amour de Dieu, & que de l'autre le plaisir qu'Adam sentoit en aimant Dieu, quoiqu'il fut joint avec une lumiere évidente, ne lui ôtoit pas le pouvoir de mériter & de démériter, il s'ensuit que la délectation de la grace par elle même n'est point capable de necessiter la volonté.

Nous-mêmes dans l'état où nous sommes, si nous étions fortement attirez vers Dieu, si nous connoissions évidemment qu'il est bon de l'aimer (& qui ne le connoît pas, sur tout lorsqu'il plaît à Dieu de nous donner de tels attraits ?) si (dis-je, Dieu nous mettoit dans cet état desirable, nous cesserions donc d'être libres & de mériter, en suivant les principes que je réfute, à moins qu'une tentation actuelle ne vint à nôtre secours. Il faudroit donc demander à Dieu ou qu'il répandit des ténebres dans nôtre esprit, ou qu'il laissât allumer dans nôtre cœur le feu de la concupiscence : & l'on auroit besoin qu'il nous fit du mal, de crainte qu'à force de nous faire du bien en cette vie, il ne nous ôtât le moyen d'en mériter pour l'autre.

VI.

V I.

Nous ſommes toûjours libres à l'égard des mouvemens de la grace. Si vifs & ſi ardens qu'ils puiſſent être dans cette vie, jamais ils ne rempliſſent la capacité de l'ame. Ainſi à moins que l'uſage de raiſon ne ſoit intercepté, comme il peut l'être par une opération de Dieu extraordinaire & miraculeuſe, jamais pendant cette vie, quelque grand que ſoit un ſaint mouvement, il ne nous prive de l'indifférence, ni par conſéquent du pouvoir d'y réſiſter.

Les mouvemens de la concupiſcence n'ôtent point non plus ce pouvoir. Bien loin que ces mouvemens nous ôtent la liberté & le pouvoir d'y réſiſter dans le temps même qu'ils ſont préſens, au contraire l'ame a non ſeulement le pouvoir de les déſavouer par un amour contraire, mais elle a un pouvoir ſur ces mouvemens mêmes; en ce qu'elle peut en détourner ſa réfléxion actuelle & penſer à autre choſe, & par là peu à peu les faire ceſſer; en ce qu'elle peut auſſi, comme l'enſeigne S. Auguſtin, diminuer le fonds même de la concupiſcence, à force de la combattre, quoique jamais pendant cette vie on ne réuſſiſſe à la déraciner entierement.

Il s'en faut donc beaucoup que la con-

cupiſcence nous impoſe néceſſité : c'eſt le conſentement libre de la volonté qui en premier lieu lui a donné naiſſance, je veux dire le peché d'Adam, qui a introduit cette plaie dans lui meſme & dans ſa poſtérité. Quoique ſes mouvemens s'élevent, même indépendamment de notre volonté, & par conſéquent alors ſans liberté ni démérite, nous pouvons toujours y réſiſter dans le moment même qu'ils ſont préſens nous pouvons enfin la diminuer peu à peu, & la faire décroître par degrez. Ce ſont trois titres dont il ne faut pas perdre le ſouvenir : quand il s'agit de la concupiſcence.

VII.

Examinons enfin quelle eſt notre liberté a juger des veritez évidentes. Rien ne m'a paru plus juſte ſur cette matiere que de raiſonner de la diſpoſition de nôtre ame à juger du vrai, comme de celle dans laquelle elle eſt pour aimer du bien, & de comparer l'impreſſion que fait l'évidence, avec celle que fait un mouvement d'amour indélibéré.

Nous ne ſommes point libres à aimer ou à ne point aimer le bien en général, parce que tout ce que nous aimons, nous ne pouvons l'aimer qu'en le regardant comme un bien. De même auſſi nous ne ſom-

sommes point libres à juger ou à ne pas juger sur le vrai en general, parce que nous ne jugeons jamais rien qu'en le regardant comme vrai. Nous sommes néanmoins libres, comme on l'a expliqué ailleurs, à faire cet acte distinct & explicite, J'aime le bien en general : car cet acte, quoiqu'il se trouve renfermé implicitement dans tous nos amours, ne se fait explicitement, qu'en faisant une réflexion distincte que nous avons le pouvoir de faire ou de ne pas faire, & que nous ne faisons pas toujours. De même aussi nous sommes libres à faire cét acte distinct & explicite, Jacquiesce à la verité en general ; parce que cet acte, quoiqu'il se trouve renfermé implicitement dans tous nos jugemens, ne se fait explicitement qu'en faisant une réfléxion distincte que nous avons le pouvoir de faire ou de ne pas faire, & que nous ne faisons pas toujours.

Nous ne sommes point libres à aimer ou à ne pas aimer ce qui a une liaison si essentielle avec tous nos amours, qu'il ne puisse y en avoir aucun, sans que cet amour s'y rencontre necessairement ; par exemple, l'amour de notre bonheur, de nôtre être. Comme cet amour se trouve implicitement dans tous nos amours, nous ne pouvons pas renoncer, au moins d'u-

ne maniere ſincere & ſérieuſe, à nous aimer nous mêmes & à aimer noſtre bonheur. Cependant nous ſommes libres à faire ou à ne pas faire un acte explicite de cet amour, parce que cet acte ſe fait par une réfléxion que nous ne faiſons pas toujours, mais que nous pouvons toujours faire ou ne pas faire. De même nous ne ſommes pas libres à acquieſcer ou à ne pas acquieſcer à certaines veritez qui ont une liaiſon ſi eſſentielle avec toutes nos connoiſſances, que nous ne pouvons faire aucun acte de l'eſprit, ſans que cet acquieſcement s'y rencontre.

Par éxemple, je ne puis jamais penſer actuellement à quelque choſe, ſans penſer au moins implicitement que je penſe, & ſans connoître que je connois : & comme connoître que je connois, c'eſt connoître que je ſuis, dans tous les actes de mon eſprit, dans toutes mes penſées actuelles, ces jugemens, *je connois & je ſuis* s'y trouvent renfermés implicitement. Ainſi quoique je faſſe, je ſuis néceſſité à acquieſcer toujours au moins implicitement à ces veritez ; & je ne puis pas nier ou douter que j'exiſte & que je penſe, ſi je veux parler d'une maniere ſérieuſe & de bonne foi. Cependant je ſuis libre à former, quand il me plaît, cet acte explicite & cette penſée diſtinc-

cte, *je suis*, parce que pour le faire, il faut une réflexion qui ne se fait pas toujours, & qu'on a le pouvoir de faire ou de ne pas faire.

A l'égard des autres véritez qui ne rempliſſent point toute la capacité de notre eſprit, & qui ne ſe trouvent point eſſentiellement renfermées dans toutes nos connoiſſances, je croi que c'eſt librement & avec indifférence que nous y acquieſçons. Quelque évidence qu'elles préſentent à notre eſprit, il faut en raiſonner comme des biens déterminez & particuliers, à l'égard deſquels nous conſervons toujours en cette vie une véritable indifférence, quelque mouvement que nous ſentions pour ces biens.

Ma raiſon eſt que notre ame a une certaine capacité pour les véritez, comme elle en a une pour les biens, & que tandis que cette capacité n'eſt point remplie & épuiſée par un objet, nous conſervons toujours un vrai pouvoir pour ne point nous y rendre, comme on l'a dit tant de fois. Or les véritez ne rempliſſent point la capacité de notre ame, ſi évidentes qu'elles ſoient, non plus que les biens particuliers, quelque plaiſir qu'ils nous faſſent. Par conſéquent dans le moment même que nous acquieſçons à cette évidence, nous conſervons un vrai pouvoir de n'y point

en ont douté, & à ce qui me paroît, de bonne foi. Or si on l'a fait, on peut donc le faire : ainsi comme lorsqu'un bien ne remplit pas toute la capacité de nôtre ame, l'on a toujours le pouvoir d'y resister : de même lorsqu'une vérité ne remplit point non plus nôtre capacité, on conserve toujours le pouvoir de trouver des raisons de n'y point acquiescer, & par conséquent une vraie indifférence.

Enfin si nous acquiescions sans indifférence & nécessairement à ces veritez, nous ne mériterions plus en faisant un si bon usage de nôtre esprit. La fidelité à suivre la lumiere ne nous obtiendroit point de nouvelles lumieres, il faudroit demander à Dieu qu'il se tînt toujours dans le secret de lui-même, qu'il voulût bien se cacher & ne point répandre sur nôtre ame les raions de sa lumiere, parce qu'il nous enleveroit le moien de mériter à proportion de ce qu'il se découvriroit à nous avec évidence, & qu'il nous délivreroit des ténebres.

CHAPITRE XVII.

Que la prémotion ne rend point Dieu auteur du peché.

I.

LA prémotion physique, dit-on, est inutile, ennemie de la liberté, & elle fait Dieu auteur du peché. Horribles conséquences ! Qu'elles soient vraies, c'est toute la question. Naturellement on attend sur cela des recherches rares & profondes. On espere qu'on va nous tirer le rideau qui couvre notre cœur ? qu'on nous montrera comment ses ressorts jouent sans prémotion pour former des connoissances & des amours. On croit être instruit du fond & de l'étendue de nos pouvoirs, des rapports de l'homme avec lui même, des rapports même de l'homme avec Dieu. Cependant un petit syllogisme en fait l'affaire : & en vingt ou trente lignes on trouve le secret de renfermer la discussion d'une des plus amples & des plus riches matieres qu'il y ait au monde. C'est un excellent moien pour former le jugement & pour donner une haute intelligence. Si par cette voie l'on fait de grands progrès dans la Philosophie ; on les

les fait à peu de frais : à la bonne heure pour qui veut se payer de pareille monnoie.

De ces trois reproches faits à la prémotion nous avons tâché de nous mettre à couvert du prémier en raportant nos preuves, & du second en traittant de la liberté d'indifférence ; il ne reste que le troisiéme, sur lequel on peut abréger maintenant, car on en a suffisamment parlé en divers endroits.

I I.

1. On a montré dans la section 6. que la matiere n'étoit point susceptible de défaut comme l'esprit. Cette vérité peut servir à sapper par le fondement toutes les mauvaises objections qu'on pourroit former par comparaison de l'une à l'autre.

2. Dans l'état de nature tombée, il y a des mouvemens indélibérez ; & lorsqu'il s'en éleve de mauvais, & qu'actuellement ils se trouvent ou seuls ou les plus forts, quoique nous puissions toujours y résister, pour lors nous n'y résistons point : & nous ne manquons point de pécher, comme on la expliqué dans la section 5. Or à l'égard de ces mouvemens, lorsqu'ils s'élevent en nous : Dieu n'y opere qu'en qualité de cause universelle, qui prête

prête le secours necessaire, à l'occasion soit de la volonté du Démon, soit du mouvement du corps, soit enfin de nostre volonté, quoique dans ce dernier cas il faille, comme on l'a dit, remonter plus haut, parce que dans l'état où nous vivons, on trouve toujours quelque mouvement qui a précédé la délibération. Or quand Dieu agit au nom des causes secondes, on ne peut point lui imputer ce qu'il fait à leur occasion.

3. Si l'on considere généralement tout ce que Dieu opere, par rapport aux pechez des hommes, soit de cet état-ci, soit de l'état d'innocence, ou il semble que la difficulté paroisse encore dans un plus grand jour, il est visible par tout ce que nous avons dit, qu'on ne peut point les lui imputer. Car on ne pourroit les lui imputer que sous deux qualitez, ou comme à celui qui exciteroit au péché en tentant l'homme, ou comme à celui qui opéreroit le mal. Or on a montré dans la 3. section, comment Dieu ne nous tente point, & comment il ne tente point les créatures innocentes en donnant la prémotion. On a aussi montré qu'il n'opere point le mal, parce qu'il n'en est ni la cause efficiente, ni la cause déficiente. Il n'en est point la cause efficiente, puisque le formel du peché consiste dans la pri-

privation & le néant, & que Dieu ne produit pas le neant, mais ce qui reſte d'eſtre & de bien dans le péché, en un mot ce qu'on appelle le materiel. Il n'en eſt point la cauſe deficiente, puiſque le defaut eſt dans la volonté même, & que la raiſon pour laquelle elle n'a pas ce qui remplaceroit ce defaut, n'eſt pas que Dieu ne le lui ait pas donné.

On peut ajouter encore, que Dieu n'eſt pas plus l'auteur du peché, que les eſprits animaux le ſont de la claudication, comme nous l'avons rapporté de Saint Thomas, ſection 6. parce que tout le mouvement que ces eſprits donnent aux muſcles, eſt un mouvement bon & ſans defaut : tel eſt celui de Dieu ſur la volonté : mais tout le défaut vient de la jambe qui reçoit ces eſprits : comme ce qui fait le defaut de la volonté, c'eſt la volonté même qui a le neant en partage ? l'acte entant qu'il vient de Dieu, eſt bon, & il n'eſt mauvais qu'entant qu'il eſt l'acte de la creature, comme nous l'expliquerons plus au long dans le chapitre qui va ſuivre.

III.

On pourroit peut être ici former cette difficulté. Si Dieu, ſans être auteur du peché, a pu produire dans Adam l'acte mê-

même matériel du péché ; pourquoi n'auroit il pas pu créer Adam pécheur dès le prémier instant, auquel il lui a donné l'être ? Tous les momens sont égaux, le moment B. est semblable au moment A. Dieu nous conserve par une production continuée : par conséquent Dieu a pu donner une prémotion à l'homme pour l'acte du péché dans le second instant, sans devenir auteur du péché, il est naturel de croire qu'il a pu le faire aussi dans le prémier instant, & par une suite nécessaire créer les Anges & Adam dans le péché : ce qu'on ne pouroit prétendre sans une témérité inouie.

J'en suis convaincu qu'il répugne qu'Adam ait commencé sa vie par une action criminelle : * *Neque à voluntate peccandi exorsus est vitam.... Quis enim ferat*, dit S. Augustin, *si dicatur talis factus, quales nascuntur infantes* ? C'est pourquoi je soutiens qu'il y a de la différence sur ce point entre le prémier moment & les suivans.

Dieu a dû, ou plutôt il s'est du à lui-même de créer l'homme dans la droiture & sans péché, supposé qu'il le créât ; mais rien ne l'a obligé à le conserver ainsi. Il a du créer l'homme droit & bon, parce qu'il est bon lui-même ; mais il n'a pas été obligé de le conserver toujours dans la droi-

* Lib. 5. op. imperf. nu. 61. pag. 1280.

droiture, parce que, * dit S. Auguſtin, il n'a pas dû créer l'homme immuable.

Dieu encréant les créatures ſpirituelles, a voulu ſe peindre & ſe préſenter en elles; mais il a voulu s'en diſtinguer. Pour ſe peindre en elles, il a fallu leur communiquer quelques traits de certaines perfections qu'il a auſſi lui même? pour ſe diſtinguer d'elles, il a fallu ne leur pas communiquer toutes les divines perfections. Auſſi parmi les perfections de Dieu y en a-t-il quelques unes qui peuvent ſe communiquer; la bonté & la droiture ſont de ce nombre: mais il y en a d'autres qui ne le peuvent; telle eſt l'immutabilité (comme le dit S. Auguſtin au même endroit.

La nature de l'homme peut donc être droite & ſans défaut, mais elle ne peut être immuable. Par conſéquent, Dieu qui ſe conduit envers ſes créatures d'une maniere proportionnée à leur être, a pu créer le prémier homme dans la bonté & dans la droiture; il l'a du même, puis qu'étant l'ouvrage de Dieu, il a dû ſortir avec une nature ſaine & droite des mains de Dieu. Mais Dieu n'a pas dû créer l'homme immuable, cela même n'étoit pas poſſible. Ainſi il n'a pas été obligé de le créer continuellement dans la juſtice,

* Lib 5. op. imp. n. 42.

maniere generale, comme revêtu de toutes les perfections possibles & de tous les attributs qui entrent dans son idée, parce que c'est sous ce titre qu'il est nôtre Dieu, nôtre bonheur, nôtre fin derniere. S'il a fallu que la premiere pensée fut telle, il a fallu que Dieu l'ait donnée telle : car à l'égard de cette premiere pensée, Dieu agit en son propre nom. Or tandis que l'ame a eu la pensée de Dieu & de tous ses attributs, au moins en general, il est infaillible qu'elle n'a point peché, puisqu'elle n'a peché qu'en détournant sa vue de certains attributs, pour s'appliquer plus distinctement à autre chose. Par conséquent dans ce prémier moment, dans lequel l'homme a dû avoir cette pensée, il est infaillible qu'il n'a pas peché : mais on ne peut pas dire la même chose des momens suivans

V.

L'être reçu dans le prémier moment fait la regle de toute la suite : c'est-à-dire que si cet être a telle perfection, on doit la conserver : si cet estre tend à une perfection plus sublime, on doit y tendre. Le peché est la corruption de cet estre, & toute corruption suppose une santé & une droiture dont on est déchu ; dans le corps la maladie n'est que la corruption de la san-

ſanté. Si nous naiſſons maintenant avec tant de déréglemens & d'infirmitez dans nôtre ame, c'eſt que nous ſommes déchus par la faute de notre prémier Pere de cette ſanté & de cette vigueur primitive, qui nous a été donnée dans ſa perſonne.

Or ſi l'être reçu dans le premier moment eſt la regle de toute la ſuite ; ſi le caractere & la deſtination de l'eſtre eſt marqué dans le premier moment de notre être, il eſt évident qu'il y a une notable différence entre leprémier moment & tous les autres : que du prémier aux ſuivans on ne peut tirer de conſéquence ; qu'il y a raiſon pour que Dieu ſe doive à lui-meſme de nous créer ſans péché dans le prémier moment, mais non pas de nous conſerver tels dans la ſuite. Ainſi quoiqu'il ſoit vrai quoiqu'il ait été impoſſible que le prémier homme fut creé dans le peché, parce que ce peché ſeroit retombé ſur Dieu meſmequidevroit à ſa ſainteté & à ſa bonté de créer l'homme droit & bon, ſuppoſé qu'il le créât : on ne peut point en conclurre que lorſque Dieu laiſſe pécher l'homme dans les momens ſuivans, le péché de l'homme doive retomber ſur Dieu meſme, puiſque Dieu n'a aucune obligation de le faire perſévérer, & de le ſoutenir immuablement dans l'innocence.

VI. *La*

V I.

* *La queſtion n'eſt donc pas de ſçavoir d'où la bonne volonté a pû venir à l'homme, puiſqu'il eſt né avec elle, mais d'où lui a pû venir la mauvaiſe, avec laquelle il n'eſt pas né.*

Comme ce ſont deux choſes très-differentes, pouvoir avoir une volonté mauvaiſe, & l'avoir en effet, S. Auguſtin dans le même endroit recherche avec une admirable profondeur l'origine de l'une & de l'autre : & cette diſcuſſion de nôtre ſaint Docteur ne doit point être omiſe.

A l'égard du pouvoir, ce ſaint Docteur reprend Julien d'avoir dit : *Ideò oriri potuit voluntas mala, ut oriri poſſet & bona : Et hoc putas*, dit S. Auguſtin: *ad naturam liberi arbitrii pertinere, ut poſſit utrumque, & peccare ſcilicet, & non peccare ?* Ce Pere montre en pluſieurs endroits de cet ouvrage, que le pouvoir de pecher n'eſt point de la nature du libre arbitre. Les principes que nous avons établis ne nous permettent pas non plus de douter qu'il ne ſe trouve une vraye liberté d'indifférence, où il n'y a point de pouvoir de pecher. L'indifference à l'égard des moiens égaux, qui a une ſi immenſe étenduë, eſt une vraie & parfaite indifference ; une indifference telle que par elle

* S. Auguſt. lib. 5. op. imperf. n. 38. p. 1259.

même elle renferme un équilibre. Or cette indifférence est en Dieu, dans Jesus-Christ, dans les Bienheureux, & elle ne suppose en aucune maniere le pouvoir de pécher.

Il n'en est pas de même de l'indifférence à l'égard de la fin. Comme elle renferme le pouvoir de s'attacher à Dieu comme à notre fin, ou de s'attacher aux créatures; il est visible qu'elle renferme le pouvoir de pécher: aussi cette indifférence suppose un vuide dans l'ame qu'elle n'aura plus, lorsque toute sa capacité sera remplie dans l'autre vie par la vision intuitive & par l'amour béatifique: cette plénitude nous ôtera l'indifférence sur ce point, & formera une vraie nécessité. * *O desideranda necessitas! Donabit eam veritas, ut sit certa securitas, sine quâ non potest esse illa, cui non est aliquid addendum, jam plena nostra felicitas.*

Ainsi la raison, pourquoi la créature a le pouvoir de pécher, est que sa volonté n'est pas pleine & parfaite, qu'elle ne le peut être que par l'union avec Dieu & par le bonheur qu'elle recevra de lui dans l'autre vie, que par elle même notre volonté est bien éloignée d'être pleine & parfaite, elle qui est tirée du néant, c'est ce qu'il marque dans le mesme livre Nombre 38. & au Nombre 42. il développe davantage

* Lib. 5. op. imp. n 61. p. 1181.

ge cette pensée : *Sed cùm quæritur, quare homo possit habere malam voluntatem ; quamvis ut habeat non sit necesse, non origo quæritur voluntatis, sed origo ipsius possibilitatis, & invenietur ea esse causa ; quia etsi magnum bonum est rationalis creatura, non tamen est quod est Deus, cujus solius est inconvertibilis immutabilisque natura : & hujus rei causa cum quæritur, hoc invenietur, quia non de se ipso, hoc est, de suâ naturâ atque substantia genuit sed de nihilo, hoc est, de nullâ re fecit hoc Deus : non quia nihil habet aliquam vim, si enim haberet, non nihil, sed aliquid esset, sed quia hoc est cuique naturæ de nihilo factam esse quod est naturam Dei non esse, quæ immutabilis sola est. Nec ea quæ de aliquibus rebus facta sunt, ab hâc excipiuntur origine : quoniam res quæ ita factæ sunt ut ex iis aliæ fierent, de nullis exstantibus factæ sunt, hoc est omnino de nihilo. Mutari autem possunt quæcùmque aliæ, divérsis & propriis qualitatibus suis, voluntate vero, quæ ratione utitur, sola est rationalis creatura mutabilis.*

VII.

Venons à la seconde question, je veux dire, l'origine de la mavaise volonté. Ici je prends avec S. Augustin, le mot de *volonté* pour volition, c'est à-dire, l'action

même de vouloir ; mais il faut remonter un peu plus haut dans les principes de ce Pere pour découvrir plus parfaitement sa pensée.

Julien prétendoit que de donner une cause & une origine à une volonté libre, c'étoit la détruire : *Huic motui libero..... si causa ipso motu detur antiquior, non gignitur omninò, sed tollitur.* Sa raison étoit que ce seroit contraindre la volonté, que de lui attribuer une cause qui luy donnât naissance ; *Voluntas enim motus est animi, cogente nullo, naturalia cuncta cogunt esse quod sequitur : voluntas autem si præcedentibus causis cogatur, voluntas esse desinit ; & perdit conditionem, si accipit originem.*

Je rapporte tout au long le raisonnement de Julien, parce qu'il est assez semblable à une objection que l'on fait contre la grace efficace. Si la grace efficace, dit-on, est efficace par sa nature, il est de sa nature de donner l'action à la volonté. Or on ne peut changer la nature & l'essence des choses : *Naturalia cuncta cogunt esse quod sequitur.* Donc on n'a plus le pouvoir de ne point agir quand on a cette grace. Objection, à laquelle il est aisé de répondre en un mot, en disant qu'il est de la nature de la grace efficace de donner l'action, mais de la donner de telle maniere

niere qu'elle laiſſe en même temps dans la volonté le pouvoir de faire une autre action, comme nous l'avons expliqué aſſez au long.

VIII.

Revenons. S. Auguſtin rejette cette fauſſe ſubtilité de Julien, en faiſant voir qu'il y a de la différence entre donner naiſſance, & contraindre; puiſque, pour contraindre une choſe, il faut qu'elle ſoit déja, au lieu que ce à quoi l'on donne naiſſance, n'eſt pas, avant qu'on la luy ait donnée.

Enſuitte ce Pere montre que la volonté a pris naiſſance & qu'elle a une origine: *Vide etiam quàm ſit inſanum negare habere originem res quæ orta ſunt, cùm ipſa origo ab oriendo ſit dicta; nam quod eſt, & originem non habet, ſemper fuit; ſi autem non fuit & eſt, ortum eſt: ſi ortum eſt, habet originem.* Et dans le Nombre ſuivant: *Aliundè eſt voluntas, & eſſe non cogitur... manifeſtum eſt undè ſit: ab illo eſt enim voluntas, cujus eſt voluntas: ab Angelo ſcilicet voluntas Angeli, ab Homine Hominis, à Deo Dei; & ſi operatur Deus in homine voluntatem bonam, id utique agit ut oriatur ab illo bona voluntas, cujus eſt voluntas: ſicut agit ut homo oriatur ab homine: non enim quia Deus creat hominem; ideò non*

homo ex homine nascitur : mala autem voluntate sua unusquisque auctor est , quia malum vult. Et dans le nombre 44 *Si ergò vis Manichæos vel devitare vel vincere , hoc sape : hoc cape intelligendo si potes , credendo si non potes , quoniam ex bonis orta sunt mala , nec est aliquid malitia nisi indigentia boni.*

Il est visible dans ce passage 1. que la volonté actuelle ou la volition a une cause , de laquelle elle tire son origine : 2 que cette cause est la créature mesme qui veut : 3. que comme nous avons dit en parlant du pouvoir actif , Dieu n'opere en nous le vouloir , que parce qu'il nous le fait opérer , & qu'il le fait sortir du fonds mesme de notre estre : 4. que quoique Dieu nous le fasse opérer , il ne nous ôte point la liberté : 5. que la bonté de la bonne volonté consistant dans l'estre mesme qui se trouve parfait , au moins dans son genre , Dieu qui est auteur de tout bien & de tout estre, doit estre regardé comme le premier auteur de la bonté mesme qui est dans la bonne volonté : 6. que le mal n'étant formellement que l'indigence ou la privation du bien , on ne peut point dire que Dieu en soit l'auteur : 7. que l'auteur du mal c'est l'homme mesme , parce qu'il forme une volition , dans laquelle se trouve une indigence de bien & une privation de rectitude.

Ainsi

Ainſi comme le pouvoir d'avoir une mauvaiſe volonté vient de ce que l'homme étant tiré du néant peut former un acte, dans lequel il y ait privation & indigence de bonté; de même auſſi la mauvaiſe volonté actuelle vient de ce que l'homme forme actuellement cet acte, dans lequel ſe rencontre cette indigence & cette privation.

Quoique le peché formellement conſiſte dans une privation, il ne faut pas s'imaginer, que chaque fois que le pecheur augmente dans le peché, il diminue de plus en plus ſon être. Une action depêché, un mauvais amour renferme deux choſes; un être, & la privation d'un être qu'il faudroit qu'eût cet amour pour être ſans defaut. Car une action de nôtre ame eſt un eſtre, l'amour de Dieu & de ſes perfections eſt un être: une action qui n'eſt pas faite par l'impreſſion de l'amour de Dieu, qui par conſequent eſt privée de l'amour de Dieu, eſt une action defectueuſe.

Or l'amour défectueux renfermant ces deux choſes, on conçoit que comme la privation peut croître, l'être dans lequel ſe trouve cette privation, peut croître auſſi.

Un pecheur qui aura formé aujourd'hui un degré de cet amour & de cet être défe-

fectueux, demain en formera deux degrés: ainsi il augmentera en être, mais en être défectueux.

CHAPITRE XVIII.

Du tort de l'homme.

DE toutes les objections que l'on forme contre la prémotion physique, il n'en est point qui frappe davantage, que celle que l'on tire du tort & de l'injustice de l'homme, lorsqu'il peche. Quoi, dit-on, comment se peut-il faire que l'homme soit coupable, s'il n'a en lui même que ce que Dieu y a mis par une opération prédéterminante? On conçoit sans beaucoup de peine que Dieu n'est ni cause efficiente du péché, puisque le formel du péché est un néant, & que ce que Dieu met en l'homme est un être; ni cause déficiente, puisque le néant & le défaut est dans la volonté; & non en Dieu. Mais comment concevoir que l'homme mérite d'être puni pour cette privation, puisqu'il n'a que ce que Dieu lui donne? Et lorsque Dieu ne lui donne pas ce qui rendroit son action sans défaut, qu'il soit malheureux, à la bonne heure; mais pourquoi sera-t-il injuste; Qu'il soit digne de compassion, ou si l'on veut, de mépris; mais,

mais pourquoi le ſera-t-il de blâme & de punition ?

I.

Cette difficulté, je l'avoue, me trouble & m'épouvante ; & il me ſemble que je ſuccomberois ſous ſon poids, ſi je ne conſidérois, 1. qu'elle attaque directement la doctrine céleſte qui nous eſt révélée dans les ſaintes Ecritures, & que S. Paul nous rapporte en ces termes : *Vous me direz peut-être aprés cela, pourquoi Dieu ſe plaint-il de celui qui peche ? Car qui eſt-ce qui réſiſte à ſa volonté ?* Or cet Apôtre bien loin de la reſpecter, cette difficulté, & de s'y rendre, la rejette & la condamne avec toute la force & l'autorité que lui donne l'Eſprit de Dieu qui parle en lui.

2. Que les défenſeurs du Congruiſme ſont obligez d'eſſuyer une difficulté à peu prés ſemblable ; car pourquoi, leur dira-t-on, Dieu punit-il l'homme, auquel il ne donne pas ſon concours qu'un acte défectueux ? S'ils répondent que c'eſt que la volonté n'a éxigé qu'un tel concours ; & pourquoi, leur repliquera-t-on, Dieu n'a-t-il pas fait que la volonté éxigeât davantage, puiſqu'éxiger le concours doit être quelque choſe de réel & de bon, & que tout ce qu'il y a de réel & de bon

dans la volonté doit venir de Dieu ? Bien plus, dans la multitude infinie de circonſtances differentes, dans leſquelles la volonté pouvoit être placée, pourquoi Dieu a-t-il choiſi juſtement celle dans laquelle la volonté devoit conſentir au mal ? Hé ! comment n'auroit-elle pas péché après qu'on l'a ainſi placée ? Pourquoi donc celui meme qui la met dans cette ſituation, eſt-il celui qui la blâme, qui s'en plaint & qui la punit.

A cette difficulté que peuvent répondre les Congruiſtes, ſinon de dire comme nous avec S. Paul : O homme, qui êtes-vous pour conteſter avec Dieu.

3. Que plus je paſſe, & je repaſſe ſur les preuves de la prémotion phyſique, plus je les trouve ſolides, fortes, demonſtratives. Or ne ſeroit-ce point manquer de fidelité envers la raiſon ſouveraine qui éclaire tous les eſprits, & qui leur demandera compte un jour de l'uſage qu'ils auront fait de ces lumieres, que de ſacrifier des preuves évidentes à des difficultez obſcures, & d'abandonner lâchement une lumiere preſente, pour ceder aux incertitudes & aux tenébres d'une raiſon foible & languiſſante. Tenons donc ces deux véritez, & que Dieu prémeut l'homme qui peche, & que l'homme qui peche a veritablement tort.

Com-

Comme il eſt dans les Mathématiques des grandeurs incommenſurables, c'eſt à-dire dont on ne peut aſſortir éxactement l'étendue, ni trouver la commune meſure; il eſt auſſi des veritez, ſur tout, celles qui regardent des termes auſſi differens que le ſont Dieu & noſtre ame, qui ſont incommenſurables par rapport à nous, parce que Dieu nous a caché la meſure commune qui nous en découvriroit la proportion & le rapport. Suivons la regle que nous nous ſommes preſcrite, de ne point pretendre ni penetrer tout dans ces matieres profondes, ni rejetter tout ce que nous ne penetrons point: au contraire de trouver des difficultez impenetrables où l'Ecriture & les Peres en ont reconnu; c'eſt un des plus évidens caracteres de verité.

Ces reflections me raſſurent, & je pourrois en demeurer là. Cependant eſſaions de raiſonner encore ſur la difficulté propoſée, dans le deſſein, non pas d'en démêler tous les détours, mais au moins d'en rompre l'effort, & de me perſuader que ſi je ne puis ſonder les profondeurs des voies dans leſquelles je marche, au moins je puis y marcher en ſureté, ſans craindre les égaremens & les precipices.

I I.

Ce qui fait le fort de cette difficulté, c'eſt que pour avoir tort & mériter punition, en péchant, il ſemble que notre détermination doive ne nous être point donnée ; mais que Dieu l'ait tellement abandonnée à notre diſpoſition, que nous nous déterminions à telle choſe, ſans que ce ſoit lui qui nous y faſſe déterminer ; qu'ainſi dans nos actions, outre ce que Dieu nous donne, il faut qu'il y ait quelque choſe qui dépende & qui vienne uniquement de nous, ſoit conſentement, ſoit détermination, ſoit infléxion ; & que ce ſoit pour avoir fait un mauvais uſage de ce bien qui eſt uniquement en nôtre pouvoir, pour ne l'avoir pas appliqué comme il faut, que nous ſoions injuſtes, que nous ayons tort, & que nous méritions d'être punis.

Examinons ſi une telle prétention eſt légitime ou déraiſonnable, & prémiérement pour m'expliquer ici en moins de mots, j'appelleray le pouvoir qu'on prétend dans l'objection être néceſſaire pour que l'homme qui peche, ait tort, *le pouvoir de ſe déterminer en prémier*. Qu'il ſoit néceſſaire d'avoir un vrai pouvoir de faire ou de ne pas faire, d'être libre d'une liberté d'indifférence & d'être exempt

non

non seulement de contrainte, mais encore de nécessité pour meriter & demeriter dans cet état ci, c'est un article de foi, & l'on a suffisamment montré qu'une telle liberté s'allie parfaitement avec la prémotion physique : mais ici il ne s'agit plus de cela, il s'agit d'un pouvoir de se déterminer sans qu'on ait besoin du secours de la prémotion. Un tel pouvoir est-il necessaire pour mériter & pour démeriter ? C'est de quoi il est question maintenant : or c'est ce pouvoir que j'appelle le pouvoir de se déterminer en prémier, parce qu'il ne suppose point de predetermination. Que cette expression soit bonne ou mauvaise, je m'en embarrasse peu : je n'entends par là que ce que j'ai exprimé.

Secondement, pour considérer cette matiere par différens côtez, il me paroît qu'avoir tort & être digne de blâme, reviennent à la même idée.

Troisiemement, il me semble que le pouvoir qu'on montrera suffisant pour que l'homme soit digne de blâme, suffira aussi pour qu'il mérite punition.

Quatriemement, ceux qui s'imaginent que pour devenir digne de blâme & meriter punition, il faut avoir le pouvoir de se déterminer en prémier, croient aussi que l'homme doit avoir ce même pouvoir

pour

pour faire des actions, qui meritent recompense.

Cinquiemement, il ne me reste donc qu'à examiner si pour meriter la récompense, il est necessaire que l'homme ait le pouvoir de se déterminer en prémier.

Si j'ajoutois quelque chose de moi-même, soit infléxion, soit détermination &c. à tout ce que Dieu met en moi, & qu'il ne dépendît que de moi & non de Dieu de donner ou de ne pas donner la détermination au secours de Dieu, il est évident que je pourrois me glorifier, lorsque j'aurois fait le bien, parce que l'on peut se glorifier de tout bien & de tout avantage qui nous est propre, & que nous n'avons point reçu : au contraire l'on ne peut se glorifier de ce qu'on a reçu : *Quid habes quod non accepisti: si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Si donc j'avois le pouvoir d'ajouter de moi-même quelque chose à ce que j'ai reçu de Dieu, quand ce ne seroit que la détermination, il s'ensuivroit que je pourrois m'en glorifier. Par consequent si cela étoit necessaire pour meriter la récompense, il s'ensuivroit que jamais je ne pourrois le faire, sans avoir droit de me glorifier en moi-même. Or rien n'est plus faux, plus opposé à la morale chrétienne, plus contraire au caractere propre

de

de la créature, que ce droit de ſe glorifier en ſoi même : ceci même eſt ſi évident & ſi certain, qu'il peut bien ſervir de fondement à une démonſtration.

De plus, ſi nous ne méritions que parce que nous ajoutons de nous meſmes l'application & la détermination aux ſecours de Dieu ; comme ce ſeroit dans cette application & dans cette détermination que conſiſteroit le formel de noſtre merite, nos merites ne ſeroient point des dons de Dieu, mais ce que nous ajouterions aux dons de Dieu. Or aucun chretien ne peut douter que nos mérites ne ſoient des dons de Dieu, & que Dieu en récompenſant nos merites ne couronne ſes dons. Par conſéquent il eſt abſolument faux que pour meriter il faille donner la détermination aux dons de Dieu & avoir le pouvoir de ſe determiner en prémier.

Sixiemement, de toutes ces propoſitions je déduis ce raiſonnement, qui me paroît une vraie démonſtration. On peut mériter la récompenſe, ſans avoir droit de ſe glorifier en ſoi-même, mais en conſervant l'obligation d'en rapporter à Dieu toute la gloire. Par conſequent ſans avoir le pouvoir de ſe déterminer en premier, on peut meriter la recompenſe : par conſequent encore on peut être digne de blâ-

me

me & meriter la punition, enfin estre injuste & avoir tort. Ce qui detruit & met en poudre la difficulté proposée.

III.

Mais, dira-t-on, de ces principes n'a-t-on pas lieu de conclurre que comme on doit faire remonter vers Dieu le merite de l'homme qui fait le bien, aussi l'on doit faire retomber sur Dieu même, (ce qui est horrible) le tort & la faute de l'homme qui fait le mal?

Cette conséquence horrible en elle-même seroit à craindre, si la difference entre le merite & le demerite n'étoit aussi palpable qu'elle l'est. Le merite de la bonne action est un estre, c'est un bien, c'est la bonté de l'action & sa perfection. On a donc raison de reconnoistre que nos merites viennent de Dieu, puisqu'il est la premiere source de tous les biens: au lieu que la faute d'une action, son défaut, son demerite est formellement une privation, un néant: il ne faut donc point le faire retomber sur Dieu qui n'en est point l'auteur.

En effet on fait remonter vers Dieu le merité de la créature, parce que si l'on demande la raison, pourquoi la créature a un tel merite, on doit à la verité repondre que c'est qu'elle l'a operé libre-

ment.

ment. Mais ſi l'on demande une raiſon encore ſuperieure, l'on doit répondre que c'eſt que Dieu lui a donné la grace de le faire, & l'a operé en elle.

Au lieu que ſi l'on demande, pourquoi la créature a une telle action défectueuſe, l'on doit répondre que c'eſt qu'elle l'a operée ainſi. Mais on ne peut ajouter que c'eſt parce que Dieu ne lui a pas donné ce qui auroit rempli ce défaut. Car comme le non être n'a point de raiſon, & que l'on auroit tort de dire, telle creature n'éxiſte pas, parce que Dieu ne lui a pas donné l'exiſtence, mais qu'il faut reconnoître qu'elle n'exiſte pas, parce qu'elle n'exiſte pas : (ce qu'on a expliqué ailleurs) de même le défaut & la privation dans la créature n'a point de raiſon au delà de la créature ; & l'on doit dire, cette volonté creée n'a pas voulu un acte qui eût telle perfection, parce qu'elle n'a pas voulu un acte qui eût telle perfection.

De là je conclus que Dieu & la volonté creée ſont deux cauſes qui ont chacune leur primauté, mais dans deux genres étrangement differens, Dieu dans le genre des eſtres & des biens, & la creature dans le genre du néant, & par conſequent du peché. Cependant ce qui eſt ſurprenant, il ſe trouve que la créature qui reçoit de

Dieu

Dieu tout ce qu'elle a, corrompt & défigure le bien même qui sort des mains de Dieu. Un acte qui étoit bon en luy-même & entant qu'il est l'effet de l'operation de Dieu, devient mauvais par cela même qu'il est dans la créature & qu'il devient son action.

L'amour de soi même, généralement parlant, est un bien : l'action de Dieu qui produit un acte de cet amour, est donc une action sainte & honne. Cependant, comme on l'a vû en parlant du peché d'Adam, cét amour en Adam devient un peché. Pourquoy ? Dieu luy donne trois degrez de cette sorte d'action : mais si Adam s'aime soi même, comme tel & sans rapport vers Dieu, un tel acte devient un peché. Or c'est ce qui arrive à Adam: ces trois degrez d'amour actuel de soy-même se trouvent seuls. Adam, dont la réfléxion actuelle est bornée, doit n'avoir à la fois que trois degrez de reflexion actuelle : ainsi ces trois degrez qui étoient bons en eux-mêmes, deviennent mauvais, si tôt qu'ils sont en Adam & qu'ils deviennent son action. Adam aime le bien creé pour luy-même : c'est la créature qui est la raison & la cause du défaut de cette action. Par consequent il ne faut point remonter à Dieu, puisque la creature en est la cause premiere.

Re-

Remarquons en passant que quoyque la creature soit souveraine dans le genre du defaut, Dieu n'en dispose pas moins souverainement de ses créatures. Car afin qu'une action soit par exemple connoissance ou amour, afin qu'elle ait tel ou tel degré, il faut qu'elle ait un certain être. Or c'est le Souverain dans le genre du bien & de l'être, qui donne cét être en premier par la prémotion.

Mais pour revenir, la punition qu'on merite en pechant, on la merite à cause de la malice du peché. Comme donc la malice du peché consiste dans la privation & dans le defaut, & que la volonté est cause premiere & souveraine en ce genre, il s'ensuit que c'est sur la volonté seule que doit tomber cette punition, & que ne pouvant rejetter sur d'autres que sur elle la raison du defaut qui se trouve en elle, elle doit aussi toute seule en porter la peine.

IV.

Il faut remarquer néanmoins que jamais cette privation & ce defaut dans une action ne la rendent demeritoire, à moins que cette action ne soit produite par une volonté libre d'une liberté d'indifference. C'est un article de foi, que pour meriter & démeriter dans cet état-ci, non seulement

ment la liberté de contrainte eſt requiſe, mais encore la liberté de neceſſité : il y a pluſieurs conditions neceſſaires pour meriter & pour demeriter, & la liberté d'indifference en eſt une.

Que la liberté d'indifference & l'exemption de neceſſité accompagne toutes nos actions meritoires & demeritoires pendant cette vie, c'eſt ce que nous avons aſſez developpé. Aucun bien creé ne peut jamais remplir noſtre cœur, & les biens increés ne le rempliſſent point non plus, à moins qu'on ne joüiſſe de la viſion intuitive, qui eſt le partage de l'autre vie. Or tandis que noſtre cœur n'eſt point rempli, l'indifférence & l'éxemption de neceſſité ſubſiſte ; & par conſéquent toutes nos actions, ſoit qu'elles regardent les biens creés, ſoit qu'elles regardent les biens increés ; ſoit qu'elles ſoient bonnes ou mauvaiſes ; méritoires ou demeritoires, ſont toujours faites avec indifference.

Il n'y a que les actions de l'enfance, du ſommeil &c. dans leſquelles tous nos pouvoirs ſe trouvent enſevelis. L'homme dans ces actions eſt comme s'il ne les avoit pas ; dans ces états il n'y a plus d'indifference : mais auſſi ce n'eſt plus, à proprement parler, l'homme qui agit, parce qu'il ne peut point faire uſage de

ce

ce qui eſt en lui, ni agir ſelon ce qu'il eſt, & qu'il n'y a que certaines parties de ſon eſtre, ſans ſuite & ſans reguliarité, qui ſe remuent.

Dans ces états donc l'homme ne fait point d'actions meritoires ni demeritoires. Ainſi la liberté d'indifference & le merite de nos actions ſe trouvent toûjours liez dans l'état où nous ſommes. Quand l'une ceſſe, l'autre ceſſe auſſi; quand l'une renaît, l'autre reprend vie. On ne mérite ou demerite qu'autant qu'on agit en homme, & en uſant de ſa raiſon; & jamais pendant cette vie il n'arrive qu'on uſe de ſa raiſon ſans avoir l'indifference; puiſque rien n'eſt capable de l'ôter à un homme qui uſe de ſa raiſon, que la viſion intuitive & l'amour beatifique qui ſont reſervez pour l'autre vie.

Il eſt viſible que la liberté d'indifference & l'exemption de neceſſité eſt requiſe pour meriter & pour demeriter en cette vie, & que c'eſt une condition qui n'eſt pas moins requiſe, que les autres conditions, dont les Théologiens font le dénombrement, telle qu'eſt celle, par exemple, d'eſtre voiageur &c. L'indifference même, comme nous le montrerons dans la ſuite, eſt une condition abſolument neceſſaire pour meriter & pour demeriter, non ſeulement dans l'état où nous ſommes main-

maintenant, mais même dans tout état. Mais il ne faut pas s'imaginer pour cela que plus on merite plus on eſt indifferent, & moins on merite moins on eſt indifferent; enſorte que l'indifference doive croître avec le merite.

Suppoſons deux hommes qui aient dans le moment A. une égale indifference, dont l'un fait dans le moment B. un acte d'amour pour Dieu plus fort que ne fait l'autre; il eſt certain que ce dernier merite moins que l'autre: ce qui fait la meſure de leur mérite, c'eſt l'amour produit par leur volonté. Mais quand on dit que l'amour, ſelon qu'il eſt plus ou moins grand, donne plus ou moins de degrez au merite, il faut que ce ſoit toujours un amour qui tire ſon origine d'un homme qui agit en homme & qui uſe de ſa raiſon. Car tous les degrez d'amour qui ne ſeroient point tels, ne peuvent entrer en ligne de compte pour le mérite.

C'eſt pourquoi entre deux hommes qui font une action d'un même degré, il peut y avoir encore par cet endroit de la difference. Tous deux font une action d'un même degré, mais l'un en la faiſant uſe parfaitement de ſa raiſon, l'autre n'en a l'uſage qu'à demi: l'action de ce dernier eſt conſtamment moins meritoire ou moins dé-

demeritoire que l'autre ; elle eſt autant au deſſous de l'action de celui ci, qu'il s'en faut qu'elle n'ait été faite avec un plein uſage de raiſon : parce que dans tout ce qui ſe fait dans l'homme ſans uſage de raiſon, ce n'eſt plus l'homme qui agit en homme ; l'homme ne mérite & ne demerite que lorſqu'il agit ſelon ce qu'il eſt. Au reſte dans l'état où nous ſommes, dès que l'homme agit en homme, il eſt libre.

On a montré ailleurs que l'indifférence à l'égard de la fin n'eſt pas toujours invariable, comme l'indifférence à l'égard des moiens égaux. Car l'indifference à l'égard de la fin ſuppoſe un vuide dans la capacité de noſtre ame, & cette capacité peut-être plus ou moins vuide. Or, dira-t-on que plus nôtre capacité eſt vuide d'amour de Dieu, plus on merite ? Et ne dira-t-on pas au contraire que plus on aime Dieu, plus on merite, pourvu cependant qu'on l'aime avec indifférence ? Car quand l'indifférence eſt éteinte à cet égard, c'eſt ou que la capacité eſt totalement remplie & épuiſée, ce qui ne ſe fait que dans le ciel, ou que l'homme n'a plus l'uſage de ſa raiſon & qu'il n'agit plus en homme : & alors on n'acquiert plus de merite.

Mais tandis que nous uſons de nôtre rai-

raiſon, & que noſtre capacité n'eſt pas totalement remplie, nous méritons, & nous méritons plus ou moins, ſelon que nous aimons plus ou moins. Ainſi les degrez de merite ſe meſurent ſelon les degrez de l'amour, d'un amour neanmoins formé avec indifference, car c'eſt une condition neceſſaire.

V.

Non ſeulement dans noſtre état l'indifference eſt une condition neceſſaire pour meriter & pour demeriter ; mais dans tout état, dont nous aions l'idée, il n'eſt pas poſſible qu'on faſſe une action meritoireni demeritoire ſans indifference.

Car c'eſt par l'amour qu'on merite, ou qu'on demerite. Or l'amour ne peut ſe porter que vers les biens finis, ou vers le bien infini. S'il ſe porte vers les biens finis, vers tout ce qui n'eſt point Dieu, comme ces biens ne peuvent jamais remplir la capacité de l'ame, il eſt impoſſible que les aimant avec uſage de raiſon & deliberement, on n'ait l'indifference. Il eſt donc impoſſible que cet amour, dans lequel conſiſte le demerite, exclue l'indifference.

Si l'amour ſe porte vers Dieu, qui eſt le bien infini, ou cet amour remplit toute la capacité de l'ame, ou il ne la remplit

plit pas : s'il ne la remplit pas, on conserve toujours l'indifférence avec cet amour, qui est l'amour méritoire : si cet amour remplit toute la capacité de l'ame, on n'a plus d'indifférence, mais aussi cet amour ne peut être méritoire. Car qui dit mérite, dit un acte qui a un rapport avec quelque degré de perfection qui est à acquérir. * Or, comme le dit S. Thomas, quand toute la capacité de l'ame est remplie, l'on a acquis toute sa perfection, & l'on n'a plus rien à acquerir. Si l'on avoit quelque chose à acquérir par des actes méritoires, la capacité de l'ame ne seroit pas remplie totalement, & il y auroit encore du vuide & de l'indifférence. Par conséquent, quand l'amour de Dieu remplit toute notre capacité, il n'est plus possible qu'il soit méritoire. Ainsi jamais il n'y a, & il ne peut y avoir, en quelque état que nous concevions l'homme d'amour meritoire, sans que l'homme soit indifférent.

On opposera peut être que cette raison est vraie, lorsqu'il s'agit de mériter pour soi ; mais non pas lorsqu'il s'agit de mériter

* S. Thomas, 2. 2. Qu. 182. art. 2. aprés avoir dit que *radix merendi est charitas*, il ajoute dans la suite : *In statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum, & ideò non relinquitur locùs proficiendi per meritum: si tamen relinqueretur, esset efficaciùs meritum propter majorem charitatem.*

ter pour d'autres : car on peut, étant même rempli, mériter pour d'autres, & pour lors on mériteroit ſans indifférence.

Mais on peut montrer qu'il n'eſt pas poſſible qu'on mérite pour d'autres (comme Jeſus-Chriſt qui avoit la viſion intuitive l'a fait pour nous) ſans avoir l'indifférence. Car, pour le dire en un mot, afin de mériter pour d'autres que pour nous, il faut que notre action, qui naturellement ne paſſe point celui qui la fait, ait une direction vers les autres : cette direction doit être dans notre volonté ; & afin qu'elle ſoit dans notre volonté, il faut que nous veuillions, & que nous aions intention d'offrir à Dieu telle action pour le bien d'une autre perſonne.

Or ceci retombe dans ce qu'on a dit du choix des moiens égaux. Car devenir interceſſeur pour un autre, ou ne le pas devenir, ce ſont deux parts qui n'ont pas une liaiſon eſſentielle & néceſſaire avec l'amour béatifique : ce ſont deux partis égaux par leur nature par rapport à un homme qui jouit de Dieu, comme on l'a montré ailleurs. Or quelque rempli que ſoit un homme par l'amour beatifique, il conſerve toujours une véritable indifférence pour ce qui n'a pas de liaiſon avec cet amour ; il conſerve une véritable indifférence pour les moiens égaux

par leur nature. Par conséquent on ne peut pas mériter, même pour les autres, sans que l'on ait toujours la liberté d'indifférence : & par là il est aisé de conclurre que, selon ces principes, la liberté d'indifférence est inséparable des actions méritoires & déméritoires, & qu'elle n'en est pas seulement une conditionalbitraire, mais nécessaire & naturelle.

Mais comme la prémotion ne donne aucune atteinte à l'indifférence, & qu'elle la laisse dans son entier, on ne peut point prétendre par cet endroit que la prémotion nuise au mérite & au démérite de la créature.

VI.

Quand je médite sur le rapport de Dieu avec les créatures, je découvre en lui deux grands titres. Le prémier est celui d'une cause universelle qui agit dans les créatures, & qui leur prête son secours : le second est celui d'un être souverain qui en est la regle & qui doit en être le juge. Comme on ne peut se dispenser de reconnoître en Dieu ces deux titres, & que l'immensité de son être suffit pour fournir à tout, & pour réunir les extrémités les plus éloignées, on ne peut douter qu'ils ne s'allient en lui avec un merveilleux accord.

Sans prétendre pénétrer dans ces nœuds

intimes & cachez, il est visible que puisque la qualité de juge ne détruit point la qualité de cause générale, il s'ensuit que Dieu, en jugeant les créatures, les juge comme s'il n'agissoit point en elles. La qualité de cause universelle fait que Dieu opere toutes les œuvres des créatures, & qu'il fait tout ce qu'elles font. Cela se vérifie dans le système du concours concomitant, comme dans celui du concours prédéterminant. Pourquoi donc, lorsque Dieu en qualité de juge condamne la créature qui commet une mauvaise action, cette condamnation ne porte-t-elle pas aussi sur lui même, sur l'action par laquelle il a coopéré avec la créature, si ce n'est que Dieu sépare son action de celle de la créature, & que considérant l'action de la créature toute seule, il condamne la créature comme elle le mérite ?

Or nous voions assez pourquoi Dieu ne doit point juger son action comme il doit juger la créature. Dieu ne devroit faire entrer son action dans le jugement, ou que parce qu'elle auroit produit la malice, ou parcequ'elle l'auroit eue elle-même, devant l'empêcher dans la créature.

L'action de Dieu ne produit point le défaut qui est une privation & un néant ; lorsque Dieu opere dans les mauvaises actions, il n'y verse point la malice, mais il

il ne donne point certaines portions ; pour ainſi parler, d'être & de bien qui auroient fait l'action ſans défaut. Tout ce que Dieu donne eſt bon ; l'acte qu'il opere en nous eſt bon ; & il ne devient mauvais qu'autant qu'il eſt dans la créature & qu'il eſt ſon action.

L'action de Dieu n'eſt point elle-même malicieuſe : à Dieu ne plaiſe qu'on oſe ſeulement le penſer : elle ne pourroit l'eſtre qu'en ce qu'elle devroit empêcher que l'action de la creature ne le fit. Or prenons garde à la maniere dont Dieu agit en qualité de cauſe univerſelle : il agit pour ſuppléer au beſoin de la creature ; il n'agiroit point ſi la creature étoit en état d'agir ſans lui. Mais Dieu agit tellement pour ſuppléer au beſoin de la créature, qu'il ne doit rien à la créature, & qu'il n'eſt pas obligé de lui donner ou plus ou moins. Ainſi quand Dieu lui donne quelque degré d'eſtre & de bien, la créature n'a point droit d'éxiger qu'il lui en donne plus, & Dieu n'y eſt pas obligé.

Cela étant, comment Dieu jugeroit-il ſon action propre? Comment la condamneroit-il, puis qu'elle n'eſt ni mauvaiſe, ni cauſe de la malice ? Au contraire il doit juger la créature, c'eſt en elle qu'eſt la malice : l'action defectueuſe qu'elle fait, devroit eſtre ſans défaut : elle devoit

former un acte d'amour de soi même, non pas tout seul & sans autre rapport : mais un amour rapporté à l'amour de Dieu.

Remarquons ici la grande & importante différence qu'il y a entre Dieu & la créature. La créature doit faire son action sans défaut : mais Dieu ne doit, c'est à-dire, n'est pas obligé de lui donner cette action sans défaut. La dette est toute dans la créature, il n'y en a aucune en Dieu.

Cette différence paroît étrange à l'homme, elle l'effraie, elle l'accable ; mais elle est incontestable, & elle sort de la nature même & de l'infinie différence qui est entre ces deux êtres. Dès là que nous avons reçu l'estre de Dieu, nous contractons une dette essentielle & un devoir immuable de nous rapporter à lui par amour : mais dès que Dieu nous a donné l'estre, il ne contracte pas la dette de nous conserver immuablement dans ce saint amour. C'est une grace qu'il nous a faite de nous donner l'être, & cette grace n'est pas un engagement à perpetuité de nous donner continuellement de nouvelles faveurs.

En considérant attentivement les différens caracteres des differens estres qui sont au monde, on trouve que comme il y en a qui peuvent éxister l'un sans l'autre, par éxemple, le corps & l'esprit : que comme il y en a aussi qui ne peuvent éxister l'un

l'un ſans l'autre, par exemple, la longueur ſans la largeur dans la matiere ; de même il y a dans noſtre ame certains degrez d'eſtre qui peuvent éxiſter l'un ſans l'autre, mais de maniere que ſi nous formons les uns ſans former les autres, nous ſommes défectueux & difformes ; nous pouvons faire des actions ſans les rapporter à Dieu, néanmoins ſi nous formons ces actions ſans cet amour, nous ſommes difformes & défectueux. Or puiſque ces degrez d'eſtre peuvent eſtre l'un ſans l'autre, Dieu peut bien nous faire operer l'un ſans nous faire operer l'autre, & n'eſt point engagé par conſéquent à nous faire toujours operer le bien. Mais parce que nous devons non ſeulement faire des actions, mais les faire dans la droiture & par l'impreſſion de l'amour de Dieu, ſi nous formons ces actions qui renferment certains degrez d'eſtre, ſans les former avec l'amour de Dieu, nous ſommes difformes, défectueux & injuſtes.

Qu'aurons nous à lui réoondre au jugement ? Il a droit d'éxiger de nous que nous l'aimions, & nous n'avons pas droit d'éxiger de lui qu'il nous donne cet amour. Tout ce qu'il nous donne, même dans les actions de peché, eſt un bien : il y reſte un défaut, mais il n'en eſt ni la raiſon, ni la cauſe. Ce défaut tombe ſur

la créature même ; vous avez dû former des actes sans défaut : que j'aie agi en vous, que j'y aie agi plus ou moins, ce n'est pas une dette de ma part, mais une grace ; & cette grace doit être séparée du compte que j'ai à vous demander de mes droits ; ils subsistent indépendamment d'elle. J'ai droit de vous demander ce que vous me devez, & vous n'avez pas droit d'éxiger de moi ce que je ne vous dois pas. Emportez sans murmurer ce que je vous ai donné : heureux seulement de ce que pouvant vous donner beaucoup moins j'ai tant fait pour vous : il ne vous reste qu'a me remercier pendant toute une éternité de ce que je vous ai donné de quoi diminuer vos supplices, en vous communiquant certains biens qui vous ont empêché de tomber dans de plus grandes & de plus terribles fautes.

Comme l'obligation n'est point égale & réciproque, qu'elle est en nous d'aimer toutes choses par rapport à Dieu, sans qu'elle soit en Dieu de nous donner toujours cet acte sans aucun défaut, il s'ensuit que Dieu, lorsqu'il nous juge, n'est point obligé de faire dépendre son jugement de ce dernier point, qu'il doit le régler sur nous, & non sur lui, puisque la justice est de nous à lui pour nos devoirs, & non pas de lui à nous pour ses gra-

graces ; & qu'ainſi il doit juger la créature en la regardant comme ſeule, comme s'il n'agiſſoit point en elle.

Auſſi quoiqu'il agiſſe dans la créature, n'eſt-il pas moins vrai que la créature agit, qu'elle veut, qu'elle ſe détermine. Si elle aime les créatures plus que Dieu, c'eſt qu'elle le veut ainſi ; & non ſeulement elle le veut, mais elle veut le vouloir ; & elle veut le vouloir, pouvant vouloir autre choſe. Quand on enviſage la créature péchereſſe ſous ce regard, on trouve une proportion réelle entre ſes crimes & les châtimens. Elle a abandonné par ſon crime l'eſtre ſouverain & éternel ; & l'abandon de cet eſtre, cette privation pendant une éternité ſera ſa plus cruelle peine. Elle a paſſé par deſſus des veritez que ſa conſcience lui ofroit, en preferant le fini à l'infini, elle n'a pas uſé de ſon pouvoir pour le bien ; & ſa propre conſcience s'élevera contre elle même pour la tourmenter. Enfin elle a pris pour ſon partage les creatures, & elle en ſouffrira les douleurs. On trouve donc une relation & une proportion entre les crimes & les châtimens de la créature, & l'on n'a plus de peine à concevoir qu'elle doive eſtre punie, lorſqu'on l'enviſage toute ſeule & ſans rapport au ſecours dont elle a beſoin, & que l'on conſidere la détermination qu'elle for-

me librement en elle même pour le peché. Par conſequent Dieu en qualité de juge, devant la regarder ainſi, il n'eſt pas étonnant qu'il la condamne aux ſupplices qui ſont proportionnez à ſes pechez.

Ce qui peut faire qu'on trouve plus de difficulté ſur ce point, c'eſt que par illuſion on ſe repreſente un pecheur comme un malheureux qui eſt privé du bien de la droiture & de la juſtice, & qui ſoupire après ce bien; au lieu que ſi l'on enviſageoit le pecheur tel qu'il eſt, on trouveroit un vrai rapport entre la diſpoſition de ſon cœur, & les châtimens qui lui ſont préparez.

Car bien loin que ſe pécheur ſe croie malheureux d'eſtre privé du bien de la grace, ſon tort au contraire eſt de ne point aimer &, de ne point vouloir former l amour de ces biens. S'il les aimoit, il les auroit déja; & il en auroit autant que ſon amour auroit de degrez. Au contraire ce pecheur forme en lui-même l'amour des biens créez, & Dieu qui ſonde les cœurs voit toute la difformité d'un tel amour. Nous mêmes, quelque peu de lumieres que nous aions, nous ne laiſſons pas d'en entrevoir l'horreur. Nous voions que le pécheur formant cet amour, fait ſon Dieu de ces ſortes de biens, qu'aiant toujours devant les yeux au moins une vue generale du bien infini, il prefere, ſelon que nous l'avons expliqué ail-

ailleurs, le fini à l'infini, qu'il ne veut point des biens éternels, qu'il ne veut point même que Dieu les lui donne, qu'il ne veut point aimer Dieu, qu'il mépriſe ſon amour qu'il le refuſeroit ſi on lui propoſoit de le lui donner, qu'il ne compte pour rien la grace qui le donne, que ce ſont ces faux biens qu'il aime & qu'il aime parce qu'il veut les aimer, & qu'il veut les aimer en pouvant aimer d'autres biens, en ſentant même qu'il a un tel pouvoir en formant cet amour, & en voulant le former malgré ce ſentiment. Toutes ces horreurs, qui ſouvent ne ſe développent point diſtinctement, ſont néanmoins renfermées dans cet amour criminel, qui domine dans le pécheur, & bien d'autres encore juſqu'à l'infini; car le peché eſt un mal ſans bornes: & combien ne s'en faut-il pas que nous n'en comprenions toute l'énormité?

Or quand on enviſage par cet endroit le mauvais amour que forme le pécheur lorſqu'il commet un péché, ſon rapport avec les peines éternelles n'eſt-il pas viſible, & par conſéquent la juſtice de celui qui le punit par ſes ſupplices?

VII.

Après tout, qu'on trouve tant qu'on voudra de la difficulté dans cette matiere; mais qu'on éxamine ſi cette difficulté ne

vient point de ce que l'homme mesure la justice de Dieu sur une justice toute humaine, & qu'il s'imagine que Dieu est obligé de traiter avec la créature comme une créature doit traiter avec une autre. Cependant qu'on se tourne de quelque côté qu'on voudra, qu'on essaie, qu'on hazarde, qu'on franchisse même les bornes de la Théologie, &, si je l'ose dire, celle de la foi; ou trouvera-t-on un système tant soit peu raisonnable, qui ne renferme la même difficulté, & où il ne soit impossible d'y répondre, en raisonnant de la justice de Dieu sur le pied de la justice des hommes. * *Nos certè*, dit S. Augustin, *si eos in quos nobis potestas est, ante oculos nostros perpetrare scelera permittamus, rei cum ipsis erimus: quàm verò innumerabilia ille permittit fieri ante oculos suos, quæ si utique voluisset, nulla ratione permitteret, & tamen & justus & bonus est.*

Il siéroit bien à un pere qui a placé son fils dans la conjoncture où il savoit certainement qu'il tomberoit dans le crime, qui a choisi même parmi un millier de circonstances, celle où il a prévû sa perte; qui de plus a concouru avec luy, qui l'a aidé, qui a operé avec lui cette action: il siéroit bien, dis je, à ce pere de se plaindre de son fils, de le punir par des châtimens ri-

gou-

* L. 5. contra Julian. c. 4. pag. 635.

goureux ſans adouciſſement & ſans relâche, & de ne vouloir point ni ſe blâmer, ni ſe punir lui-même. C'eſt cependant ce que doivent dire de Dieu les Congruiſtes. Qu'ils ne viennent donc point s'armer de cette difficulté pour nous combattre; qu'ils la réſolvent eux-mêmes; qu'ils diſſipent nos nuages; qu'ils nous y faſſent voir clair avant que de nous l'oppoſer; ou plûtot qu'ils reconnoiſſent avec les Thomiſtes, & que tous les défenſeurs des autres ſyſtemes le reconnoiſſent auſſi, que les jugemens de Dieu ſont un abyme très profond, & qu'il faut raiſonner differemment de la juſtice de l'être ſupréme & de celle des êtres inferieurs.

* C'eſt ce que S. Auguſtin nous exprime admirablement dans le * Livre 3. de ſon grand Ouvrage contre Julien. Ce Pere ſoutient contre cet Hérétique que Dieu eſt juſte, lorſqu'il punit dans les enfans les pechés de leur pere; quoique Dieu ait défendu aux hommes de faire la même choſe, & qu'ils fuſſent injuſtes, s'ils le faiſoient: Julien répond que ſi cela étoit ainſi: *Juſtiores nos quàm ipſe eſt, cupit videri, immò non juſtiores, ſed nos æquos & ſe iniquum.* A quoi S. Auguſtin replique: *Quid eſt quod dicis, homo, qui multùm deſipis? Quantò excelſior, tantò inſcrutabilior divina:*

* Lib. 3. Op. imp. n. 14. pag. 1061.

vina quàm humana justitia, tantóque ab hac illa distantior. Quis enim homo justus sinit perpetrari scelus quod habet in potestate non sinere? Et tamen sinit hoc Deus incomparabiliter justis omnibus justior, & cujus potestas est incomparabiliter omnibus potestatibus major. Hæc cogita, & noli judicem Deum judicibus hominibus comparare; quem non dubitandum est esse justum, etiam quando facit quod videtur hominibus injustum, & quod homo si faceret, esset injustus.
* Pensée que S. Prosper a regardée comme si importante, qu'il l'a placée au nombre des sentences qu'il a extraites de S. Augustin.

Certainement les voyes de Dieu sont bien éloignées de nos voyes, ses jugemens bien autres que les nôtres; & c'est ce qui doit nous penetrer de crainte & de respect. Sa justice, aussi bien que ses autres attributs, est infinie & incomprehensible. Etant donc aussi peu éclairez que nous le sommes sur cet article, je demande lequel est le plus judicieux & le plus raisonnable, ou de nier que Dieu fasse ce que des preuves évidentes nous montrent qu'il fait, sous pretexte que nous sentons de la difficulté à l'accorder avec nos idées de justice; je veux dire que Dieu nous prémeut, & nous gunit: ou de passer par dessus cette dif-

* Sent. 3030

difficulté, & de croire par une vûë ſuperieure que cela eſt juſte, puiſque des raiſons inconteſtables nous découvrent que Dieu le fait?

On peut ici, ſans craindre de ſe jetter dans des lieux communs & de donner une défaite, alléguer pour ſolution l'incomprehenſibilité de la matiere, & pour défenſe le peu d'étenduë de notre eſprit. Qu'une telle réponſe ſoit quelquefois une modeſtie mal placée & une ſuite déguiſée de la verité, il eſt certain que quelquefois c'eſt une juſte humilité & une modération néceſſaire. Le ſujet en décide. Il faut ſonder, où il faut ſonder: mais il faut s'arréter auſſi & connoître notre meſure. La marque du vrai ſyſteme c'eſt d'être difficile où il doit l'être, & de paroître net & évident par tout ailleurs. Je ne veux point d'un ſentiment qui me découvre des jugemens impénétrables: j'aime à le trouver obſcur, épineux, enveloppé ſur ce point. L'Ecriture & les Peres m'annoncent qu'il doit l'être, & par là même me garantiſſent ſa ſureté.

Aprés tout, la difficulté en queſtion eſt de nature à ne devoir prejudicier en rien au ſyſteme de la prémotion phyſique. Tous les Chretiens ſont obligés d'admettre touchant la juſtice de Dieu quelque choſe de plus difficile encore, ou pour ôter toute ob-

tercation, quelque choſe d'auſſi difficile que ce qu'on admet poſé la prémotion. On ne doit point s'offenſer d'un ſyſteme, parce qu'il nous preſente une difficulté ſur un point, ſur lequel nous tenons déja qu'il y en a.

Le peché originel, ce dogme fondamental, ſur lequel eſt établi tout le ſyſteme de notre religion, quelle étonnante difficulté n'entraîne-t il pas après ſoi touchant la juſtice divine? Un million d'enfans ſont damnés tous les jours pour avoir contracté un peché commis il y a prés de ſix mille ans, ſans qu'ils y prennent aucune part, ni qu'ils en ayent eü la moindre connoiſſance. C'eſt en vertu des loix établies que ce peché ſe communique avec le ſang, & qu'il prend ſon origine dans la nature. Cela eſt certain. Mais cependant n'eſt on pas effraié de voir que cette ame nouvellement creée, infiniment différente du corps auquel elle s'unit; devient l'objet de la colere de Dieu, qu'il la condamne, qu'il la punit, qu'il la regarde comme la victime de ſes vengeances éternelles, ſans qu'elle ait fait aucun acte, ſans qu'elle ait pu en faire, ſans indifference, ſans liberté, ſans connoiſſance, ſans uſage de raiſon; par cela ſeul qu'elle eſt unie à un corps, auquel elle n'eſt point unie par ſa faute: & aprés cela, trouvera-t-on étrange que Dieu puniſſe un

un homme qui a ſa liberté, l'uſage de raiſon, le pouvoir de ne point pecher, qui a beſoin à la verité de la prémotion, mais auquel Dieu, pour ſuppléer à ſon beſoin, la donne telle que l'homme avec elle agit, qu'il veut, qu'il veut vouloir avec liberté & indifference?

CHAPITRE XIX.

On répond à quelques objections vulgaires.

I.

MAis ce qui eſt admirable, c'eſt que ceux qui appuient le plus ſur l'objection propoſée dans le chapitre précédent & qui prétendent que ce ſeroit une conduite inhumaine & indigne de la juſtice de Dieu, de faire ſouffrir des peines à une créature qui commettroit un péché avec la prémotion, ne trouvent aucune difficulté à ce que Dieu en faſſe ſouffrir actuellement de toute eſpece à des millions de créatures innocentes, & qui ne font que de ſortir de ſes mains.

Les nouveaux Philoſophes ont beau repreſenter que ſi Dieu imprimoit des ſentimens douloureux à cette multitude innombrable d'animaux qui rempliſſent l'uni-

nivers, il les tourmenteroit en pure perte; qu'il faut donc leur accorder à tous une amnistie générale; & que, pour les exemter de douleur, on doit les exemter aussi de sentiment : une telle clemence n'est pas du goût de ceux qui prétendent combattre la prémotion par la raison de la justice de Dieu, & ils aiment mieux se rendre aux marques apparentes de sentiment qu'ils apperçoivent dans les animaux, qu'aux motifs les plus tendres de cette Philosophie.

De plus, non seulement ils ne trouvent point d'inconvénient à ce qu'il y eût des hommes qui sans avoir jamais eu aucun péché, fussent accablez de douleurs & de maux, & auxquels Dieu fît soufrir tout ce que dans cette vie nous éprouvons de plus dur & de plus horrible, sans que leur innocence pût les préserver de ce déluge de maux ; tandis que la prémotion éxemteroit, même de la moindre peine, les attentats les plus atroces. Ils vont plus loin ; car il semble que plus on veut s'éloigner de la prémotion sous prétexte de douceur, plus les opinions molles & relâchez qu'on embrasse, conduisent à des extrémitez rigoureuses.

* C'est le sentiment de Molina, que dans l'é-

* In concordia disp. 3. pag. 13 edit. antuerp. *Vires naturales tales secundùm se manserunt, quales illas essemus habituri, si in puru natural.bus ad*

l'état où nous ſommes, *les forces de la nature ſont demeurées telles & les mêmes, que nous les aurions eûës ſi nous avions été créés dans un état purement naturel, & deſtinés à une fin naturelle; parce que le peché de nôtre premier pere ne nous a bleſſez que dans les dons gratuits.*

Suarès dans ſon ſecond prolégomene, ſur la grace chap. 8. dit la même choſe, & dans le chap. 9. *Il faut repondre*, dit-il, *que l'homme dans l'etat de nature tombée, en conſidérant ce que la Providence de Dieu générale & convenable à ſa nature fait pour lui, n'eſt pas moins diſpoſé à bien agir, à bien penſer, a bien juger en ce qui regarde la conduite; qu'il l'auroit été s'il avoit été créé dans l'état de nature pure*: propoſition qu'on ne doit pas regarder comme une parole échappée, mais comme une des baſes de leur ſyſteme.

C'eſt encore un principe que Molina dans ſa diſp. 17. poſe comme un principe de foi: que dans l'état où nous ſommes.

finem tantum naturalem à principio conditi fuiſſemus; peccatum namque primi parenti ſolum in gratuitis nobis nocuit.

Dicendum eſt hominem in naturâ lapſa, non minùs habilem eſſe ad benè operandum, cogitandum & judicandum de agendis ex parte divinæ Providentiæ generalis & naturæ conſentaneæ, quàm eſſet in ſtatu puræ naturæ, ſi in ea conderetur.

mes, nous ne pouvons être long-temps ſans tomber dans quelque peché mortel, ſi Dieu ne nous ſoutient par un ſecours particulier, outre le concours général, concomitant & naturel.

Or quelle terrible conſéquence ces deux propoſitions ne renferment-elles pas? D'un côté l'on prétend que nos forces & celles de l'état de nature pure ſont les mêmes; d'un autre côté l'on avoüe que dans notre état ſi nous n'avons que le concours general & naturel, nous ne pouvons pas être long temps ſans pécher mortellement: par conſéquent dans l'état de nature pure, l'homme ne pourroit pas être long-temps ſans commettre quelque peché mortel; d'où il s'enſuit que, ſelon ces principes, Dieu peut créer l'homme dans un état où l'homme ne peut obſerver long temps ſa loi, & que Dieu pourra punir par les peines de l'autre vie des hommes qu'il aura mis de lui-même dans un état, où tous ceux qui y vivront quelque temps ne pourront s'éxemter de peché mortel. Aprés cela ſieroit-il bien aux défenſeurs de ces principes d'alléguer contre la prémotion phyſique la dureté prétenduë de cette doctrine.

Suarès lui-même a bien ſenti cette conſéquence, il ne s'en cache point dans ſon l. 1. De neceſſitate gratiæ c. 28. aſſertione prima. *Hominem in illo ſtatu* (de na-

nature pure) *per ſolas vires naturalis rationis & libertatis, ſecluſo omni peculiari adjutorio Dei, non potuiſſe diu ſervare totam naturalem legem abſque gravi culpâ. Hæc aſſertio ſequitur ex doctrina datâ* : ſavoir la doctrine que nous avons rapportée, que l'homme tombé n'eſt pas plus foible, que l'auroit été un homme créé dans l'état de nature pure.

Il eſt vrai que Suarès effraié des ſuites affreuſes de cette doctrine, tâche de s'en garentir, en diſant qu'il croit que dans cet état, il eſt vraiſemblable que Dieu auroit donné libéralement quelques ſecours extraordinaires & hors du cours naturel, avec leſquels l'homme auroit pu vivre du temps, ſans commettre des péchés mortels. Voici ſes paroles: *Propter objectiones.... factas veriſimiliter cenſeo, pertinuiſſe ad indigentiam illius ſtatûs.... ut ſuâ liberali providentiâ illi conferret aliqua auxilia in ſubſtantia quidem naturalia, in modo autem ultrà communem cauſarum naturalium curſum collata, quibus homo poſſet ſi vellet, totam legem naturalem diu ſervare.*

Mais 1. qui dit vraiſemblable, fait entendre par là même que l'opinion contraire ne laiſſe pas d'avoir ſa probabilité, & c'eſt effectivement celle qui s'accorde le mieux avec les principes que ces auteurs

teurs établiſſent, comme on le voit dans la ſuite. Il eſt donc probable que Dieu peut ne point donner ce ſecours particulier : il eſt probable que Dieu pourroit créer les hommes dans un état où aucun d'eux ne pourroit vivre quelque temps ſans pécher mortellement, puiſqu'avec ce concours général tout ſeul on [illegible] le peut : il eſt probable enfin que Dieu pourroit punir par des ſupplices dans l'autre vie un homme qui auroit peché mortellement en conſéquence d'un état où Dieu l'auroit mis ſans qu'il eût le moindre peché.

2. Non, il eſt plus vraiſemblable, dit-on, que l'homme dans cet état auroit, outre le concours général, un ſecours particulier avec lequel il pourroit être préſervé de péché mortel. Prenez garde que cette réponſe & contredit & détruit la theſe qu'on a établie. On a établi deux choſes : la prémiere que nous avons autant de force dans l'état où nous ſommes, qu'en auroit un homme qui ſeroit dans l'état de pure nature : la ſeconde, qu'il n'y a aucun inconvénient que Dieu créât l'homme dans cet état de pure nature.

Or ce ſecours particulier qu'on admet outre le concours général, n'eſt point un privilége naturel ; au contraire il ſeroit au deſſus du cours ordinaire de la nature, com-

comme on l'avoue : *Ultra communem cauſarum naturalium curſum.* Dieu ne le donneroit que d'une maniere ſurnaturelle, l'homme qui le recevroit ne ſeroit plus ſimplement avec la nature toute pure. Par conſéquent il faut dire de deux choſes l'une en ſuivant ces principes : ou qu'il n'eſt pas poſſible que Dieu crée un homme dans l'état de nature pure, parce qu'il ne peut le créer ſans lui donner le ſecours particulier qui eſt au deſſus de la nature ; ce qui contredit la théſe qu'on a établie : ou que ſi Dieu peut créer un homme dans l'état de pure nature, il peut ne point lui donner ce ſecours particulier, mais ſeulement le concours général & concomitant ; avec lequel il ne pourra s'empécher long-temps de tomber dans le péché mortel & de ſe perdre.

3. Ce ſecours particulier qu'on croit vrai ſemblablement pouvoir admettre dans l'état de nature pure, ſeroit un ſecours accordé outre le cours ordinaire de la nature : *Vltrà communem cauſarum naturalium curſum* ; & ce qui eſt ainſi au delà du cours de la nature, eſt un miracle. Dans cet état donc, pour peu qu'on eût vécu quelque temps, on n'auroit perſévéré ſans peché mortel, que par un vrai miracle. Or remarquez en paſſant la foibleſſe de ce prétendu concours général & con-

concomitant : avec lui on nous avertit, qu'on ne peut vivre quelque temps ſans péché mortel, & qu'il faut que pour nous ſauver, Dieu faſſe un miracle. Un concours de cette nature merite-t-il donc qu'on s'échauffe tant pour le défendre ?

II.

Paſſons outre. Si l'on compare le ſyſteme de la prémotion avec celui des Congruiſtes, on trouvera que les principales difficultez ſont a peu prés les mêmes dans l'un & dans l'autre ſyſteme.

* C'eſt ce que reconnoit le ſavant P. Petau touchant la difficulté vulgaire que l'on forme contre la prédeſtination. Rapportons la ; cette difficulté, pour verifier ce que j'avance. Qu'on faſſe tout ce qu'on voudra, dit on, ceux qui ſont predeſtinés ſeront ſauvez, & les autres ne le ſeront pas. Mille perſonnes periront à côté de l'Elu de Dieu, & dix mille à ſa droite, ſans qu'aucun mal approche de luy. Les Anges du ciel le porteront dans leurs mains pour empêcher qu'une ſeule pierre ne le faſſe broncher ; & le monde finiroit plutôt que ſa perte éternelle n'arrivât. Il n'y a donc qu'à s'abandonner hardiment à ſes paſſions ; ſi je ſuis predeſtiné, infailliblement je ſerai ſauvé : celui qui

* Tom. 1. Dogm. Theolog. L. 9. c. 5. pag. 650.

qui m'a predeſtiné, ſaura bien me convertir par une operation efficace & predeterminante ; par le moien de cette operation tourner mon cœur comme il lui plaira, & quand il lui plaira.

Mais ce raiſonnement impie ſe peut faire également, ſoit qu'on admette une grace efficace par elle-même, ſoit qu'on admette une grace congrue. La grace congrue eſt infaillible. Dieu a prévû toutes les circonſtances où elle auroit ſon effet, & il ne manque pas de nous y placer, quand il veut nous convertir. On peut donc au ſujet de cette grace dire la même choſe que touchant la grace efficace par elle-même : Si je ſuis predeſtiné, infailliblement je ſerai ſauvé : je n'ai que faire de m'embarraſſer des voies étroittes du ſalut : celui qui m'a predeſtiné ſçaura bien me convertir lui même, quand il le voudra par le moien de cette grace congruë.

Dés-là que j'ai montré que cette difficulté eſt commune, je me ſuis déchargé de l'obligation d'y répondre. Elle vous regarde auſſi bien que moi, dirai-je à un Congruiſte ; je répondrai ce que vous y répondrez ; bien plus, elle regarde quiconque veut raiſonner juſte dans ſon ſyſteme, fut-ce un hérétique qui n'admettroit qu'une grace Pelagienne comme je le montrerai dans le chap. 1. de la partie ſuivante. Ce-

O pen-

pendant disons un mot, pour en découvrir l'illusion.

Si mon sort est arrêté de toute éternité, dit l'impie, qu'ai-je à faire de me gêner à pratiquer la vertu ? Si je suis du nombre des prédéstinés, la grace ne manquera pas de venir au devant de moy, & en quelque situation qu'elle me trouve, soit dans la retraite, soit dans les délices, elle ne manquera pas son coup. Si je suis du nombre des réprouvez, tout ce que je ferai de bien ne m'empêchera pas d'être damné. Ainsi le parti que je vais prendre, c'est celuy de quitter la vertu & de chercher le plaisir.

Mais à cét impie, je luy répondrai sur le même ton. Qu'avez-vous affaire de prendre un tel parti ? Car tout est arrêté dans la Providence de Dieu de toute éternité. S'il est arrêté que vous vous divertissiez, qu'avez-vous affaire d'en prendre la résolution ? Ce qui est fixé de toute éternité ne manquera point d'être, quelque chose que vous fassiez ; & s'il est arrêté que vous ne vous divertirez pas, à quoy vous servira d'avoir pris cette résolution ? La résolution de me divertir, repliquera-t-il peut-être, servira à me divertir. Mais, lui dira-t on, la resolution de vous sauver servira à vous sauver ; & jugez lequel est préférable ou du plai-

si

ſir paſſager ou du ſalut éternel. Car ne vous y méprenez pas, ajoûtera-t-on, ce qui eſt temporel auſſi bien que ce qui eſt éternel, le preſent & le futur, le bien & le mal, tout eſt reglé dans les decrets de Dieu, ſoit decrets d'approbation, ſoit decrets de permiſſion. Si donc vous avez raiſon de croire qu'il eſt inutile de prendre le parti de travailler à vôtre ſalut, ſous prétexte que tout eſt arrêté dans les decrets éternels, j'aurai auſſi raiſon de vous dire par le même endroit qu'il eſt inutile que vous preniez le parti de chercher le plaiſir & d'oblier vôtre ſalut; & ſi j'ay tort, vous l'avez auſſi.

Eh bien, répondra l'impie, je ne prendrai parti ni pour le vice, ni pour la vertu; je coulerai mes jours dans une molle indolence, ſans me tourner ni à droit ny à gauche. Plaiſante réſolution, lui dira t'on, comme ſi vouloir demeurer dans cette indolence, n'étoit pas prendre un parti, comme ſi ce n'étoit pas vouloir, & ſe déterminer! Il faudroit être fou, pour croire qué l'homme puiſſe vivre ſans vouloir quoique ce ſoit pendant toute ſa vie; ſans vouloir marcher, ſans vouloir ſe nourrir, ſans vouloir ſe repoſer; en un mot ſans vouloir. Aprés tout, comment demeurerez vous dans cette indifference & cette paſſiveté, ſi Dieu de toute éter-

nité a réſolu le contraire ? L'impie n'aura pas de peine à paſſer condamnation ſur ce point ſi ridicule en toutes manieres.

Mais s'il perſiſte encore à dire qu'il ſent qu'il peut prendre la réſolution de ſe jetter dans le monde & dans les plaiſirs, qu'il ſent ſi fortement qu'il le peut, que tous les raiſonnemens du monde ne luy perſuaderoient pas le contraire, & qu'ainſi malgré tout, il veut prendre ce parti, on aura encor lieu de lui répondre qu'il ſent auſſi qu'il peut prendre une réſolution oppoſée, qu'il ſent qu'il peut s'abſtenir du vice & pratiquer la vertu, & que tous ces raiſonnemens n'étoufferont jamais un ſentiment ſi profond : qu'ainſi il auroit tort & qu'il pecheroit contre les ſentimens de la nature, s'il préferoit le vice à la vertu.

Oüi, dira-t-il ; mais pour faire le bien, & prendre les voies de la vertu, vous ſoûtenez qu'il faut une grace, & Dieu de toute éternité en a reglé la meſure, la maniere, & le temps: il eſt donc inutile de m'empreſſer de prendre ſur cela de réſolution ; je l'attendrai, cette grace.

Mais pour faire des actions criminelles, répondra-t-on, il faut un concours de Dieu, & un concours predeterminant, & Dieu en a auſſi reglé la meſure, la ma-

maniere & le temps : il eſt donc inutile de vous empreſſer de faire le mal. C'eſt ainſi que je retournerai toûjours vos objections contre vous-même, & que je ne ceſſeray de vous contredire par vos propres raiſonnemens, juſqu'à ce que vous conveniez qu'ils ſe contrediſent.

La contradiction de ces raiſonnemens n'eſt pas difficile à démêler. Il faut avoüer que nul ne perira de ceux que Jeſus-Chriſt a reçus de ſon Pere & qui ſont predeſtinez en lui avant le commencement du monde. Perſonne ne les arrachera de ſes mains aſſurément. Mais n'ajoûtez pas, quoy qu'ils faſſent ; comme ſi Dieu devoit les ſauver, quoy qu'ils fuſſent. Certainement il n'y aura de ſalut, en fait d'adultes, que pour ceux qui auront obſervé la loi de Dieu ; ſa parole y eſt expreſſe, & c'eſt une condition qu'il a renfermée dans ſa predeſtination.

Quand Dieu ordonne à Joſué d'aller combattre une ſeconde fois contre les habitans de la ville de Haï, & qu'il luy promet la victoire, croit-on qu'il eût été fort raiſonnable que Joſué eût conduit ſon armée en preſence de cette ville, & qu'il lui eût ordonné de ne point tirer l'épée, ni lever la main, mais de ſe laiſſer égorger en patience, ſous prétexte que

* Joſ. c. 8.

Dieu luy avoit promis la victoire. Eût-il été raisonnable qu'Ezechias, aprés que Dieu luy avoit promis quinze années de vie, se fût abstenu de boire & de manger, sous pretexte que Dieu ne manqueroit pas, quoiqu'il fit, d'accomplir une telle promesse. Nous mêmes ne savons nous pas que la durée de nôtre vie est fixée de toute éternité, seroit-il raisonnable qu'on prît la résolution de ne prendre aucune nourriture, parce qu'on se diroit à soi-même: s'il est arrêté que je dois vivre encore bien du temps, quoique je fasse, je n'empêcheray pas le decret de Dieu de s'accomplir; que s'il est fixé que je dois mourir dans peu, je ne l'empêcherai pas non plus par tous mes soins d'avoir son effet? Qui ne voit la folie d'un tel raisonnement?

Elle est aisée à dissiper, si l'on fait attention que Dieu qui a reglé la durée de nôtre vie, a reglé aussi les conditions auxquelles elle doit durer; que tout ce qui dépend de notre volonté, Dieu ne prédit qu'il arivera, que parce qu'il a reglé que nôtre volonté se détermineroit d'une certaine maniere; que non seulement Dieu a predestiné les hommes au salut, mais qu'il a déterminé les voyes par lesquelles nous devions y arriver. Comme l'un & l'autre est renfermé dans son decret, il y a

une

une contradiction manifeſte entre l'inobſervance perpetuelle de la loi de Dieu, & le decret de la prédeſtination.

C'eſt donc contre le bon ſens, qu'en conſequence de l'élection de Dieu, l'on veut conclurre qu'on peut ſe permettre le violement de ſa loi. Le raiſonnement eſt ſi mauvais, qu'il n'y a qu'à en faire un directement contraire, pour raiſonner juſte; & dire: Les Elus de Dieu ne périront point, parce que tous marcheront dans la voye de ſes commandemens; par conſéquent ceux qui s'en écarteront, & qui s'abandonneront à leurs paſſions, ne ſeront pas du nombre des élus; par conſéquent encore je n'ai qu'à marcher dans la voye des commandemens juſqu'à la fin de ma vie, & je ſeray de ce nombre.

Si ceux qui propoſent ces mauvais raiſonnemens n'étoient point enivrés de leurs paſſions, & s'ils n'avoient point d'interêt à les propoſer, ils n'auroient point de peine à diſtinguer dans l'affaire du ſalut les deux cauſes qui y concourent: Dieu & la volonté, l'action de l'un & celle de l'autre. Car l'une ne diminuë rien de l'autre, & n'y porte aucun préjudice. Dieu opere nôtre ſalut; il fait que nous l'opérons: Dieu nous predeſtine & regle tous les évenemens; mais ce n'eſt point ſans y enfermer ce que nous ferons, ce

que nous voudrons, ce que nous choisirons. Comme ces deux causes contribuent à nôtre salut, chacune d'elle doit agir, & chacune selon sa forme, chacune selon sa regle. De nôtre côté donc agissons, voulons, déterminons nous au bien, si nous prétendons au salut.

III.

Lors qu'on faisoit une semblable objection à saint Fulgence, il se contentoit de répondre, qu'il n'est point à craindre que la prédestination nous détourne de veiller, de prier, & de nous abstenir des desirs de la chair; puisqu'il ne peut arriver que la grace opere efficacement en nous, & qu'elle ne nous fasse pas operer des œuvres de la grace; qu'ayant donc cette grace, infailliblement nous veillerons, nous prierons, nous renoncerons aux œuvres de la chair, nous nous remplirons des fruits de l'esprit, comme il n'y avoit point à craindre que le Roy Ezechias, dont Dieu avoit prolongé la vie, se laissât mourir par le defaut de nourritures, puisque Dieu en lui promettant la vie, lui avoit donné la volonté de prendre les moiens pour la conserver: qu'ainsi puisque par la prédestination la grace nous est préparée, & que cette grace qui nous est préparée de toute éternité, nous fait

prier, veiller, pratiquer de bonnes œuvres, lorſqu'elle nous eſt donnée dans le temps ; il s'enſuit que la prédeſtination n'eſt pas capable de bannir les bonnes œuvres, puiſqu'au contraire il eſt viſible qu'elle les renferme. Rapportons le raiſonnement de ce Pere dans toute ſon étendue.

S. Fulgence De verit. prædeſt. & grat. l. 3. c. 6. *Peſſimum eſt autem dicere, quia ſi eſt prædeſtinatio, non debemus orare nec vigilare, ſed facere omnes voluntates carnis, eò quod jam prædeſtinati fuerimus cùm utique illa gratia, quæ nobis divinâ prædeſtinatione fuit præparata, ad hoc divinitùs nobis detur ut vigilemus & oremus,* * & ſicut in die honeſtè ambulemus, non in comeſſationibus & ebrietatibus, non in cubilibus & impudicitiis, non in contentione & æmulatione ; ſed induamur Dominum Jeſum Chriſtum, & carnis curam non faciamus in deſideriis. *Quomodò enim fieri poteſt ut gratiam quiſque accipiat & opera gratiæ, ipſa gratia in ſe operante, non faciat ?* * Gratia quippe per Spiritum Sanctum datur ; Fructus autem Spiritûs eſt caritas, gaudium, pax, longanimitas, bonitas, benignitas, fides, modeſtia, continentia. *Quis igitur acceptâ Sancti Spiritûs gratia non oret, non vigilet, non concupiſcentiis carnalibus ipſius*

* Rom. 13. 13. * Rom. 5. 5. Gal. 5. 22.

suffragio gratiæ atque juvamine repugnet? Cùm utique Salvator noster vigilare, & orare nos præcipiat, & beatus Paulus testetur, quia * qui sunt Christi carnem suam crucifixerunt cum vitiis & concupiscentiis.

Tale est autem si quis dicat: Si prædestinatus est homo, nec orare debet, nec vigilare; quale si dicat, ab eo cui vita fuerit divinitùs promissa, vitæ subsidia non quærenda. Nam legimus Ezechiæ regis ad vitam quindecim annos dono divinæ miserationis adjectos. Num ergo debuit Ezechias dicere, pro eo quod apud eum certa esset divina promissio, propterea se debere nec cibum, nec potum sumere, nec ea quæ ad vitæ subsidium pertinent cogitare? Cùm utique ideò detur ipsius vitæ usus, ut in corde viventis vivendi perseveret affectus; & in eo quòd quisque vitam suam amat, vitæ subsidia non repellat. Ab ipsâ ergo vitâ habemus, ut de statu ipsius vitæ sollicitè cogitemus. Proindè gratia quam Deus prædestinavit, id est, ex æternitate suis fidelibus præparavit, hoc in nobis agit ex eo quòd eam accepimus, ut in nobis eam custodiri divino munere postulemus, & hoc in operibus habeamus, quod ipsa largiente percepimus. In illis autem permanent ipsius gratiæ dona quibus sunt divinæ prædestinationis munere præparata. Non ergo dicendum est: si prædestinati sumus, nec vigilemus, nec oremus, immò cùm vigilamus & ora-

* Gal. 5. 24

oramus, gratiæ Dei beneficia cognoſcamus: nec denegemus æternam bonorum iſtorum originem, quorum in nobis divinam cernimus largitatem; quorum ſic non poteſt eſſe prædeſtinatio dubia ſicut eorum cognoſcitur præparatio ſempiterna. Propter quod dicit Apoſtolus: Ipſius enim ſumus factura creati in Chriſto Jeſu in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus.

I V.

La doctrine de la grace efficace par elle même n'eſt pas non plus capable de jetter dans le déſeſpoir.

Ce deſeſpoir ne pourroit être fondé que ſur ce que d'une part notre ſort eſt arrêté de toute éternité, & ſur ce que de l'autre nous ne ſommes point aſſurés s'il eſt arrêté en nôtre faveur.

Mais en prémier lieu, cette difficulté, ſubſiſte auſſi bien dans le Congruiſme que dans la grace efficace par elle même. Dieu nous prédeſtine également ſelon ces deux ſyſtemes. Nôtre prédeſtination nous eſt également inconnue, & tout ce qu'on objectera contre l'un, qu'on l'éxamine bien, retombe également ſur l'autre.

En ſecond lieu, conſidérons un moment cette difficulté en elle même. Si pour eſpérer le ſalut, il falloit en être pleinement aſſuré, ſans doute que la difficulté

ficulté proposée seroit solide, puisque nous n'avons point de certitude sur cet article. Mais quelle étrange paradoxe que pour espérer, il faille être assuré de ce qu'on espere ! Quel est le négociant qui n'espere le gain, & qui ne fasse pour y réussir de grandes entreprises ; quel est l'homme de guerre qui n'espere s'avancer dans les armes, & qui ne se croie bien fondé à soutenir courageusement tous les périls de son état ; & cependant où est la certitude qui sert d'appui à ces espérances ?

S'il falloit être certain pour espérer, eh comment pourroit-on jamais espérer dans le monde ? Tout y est flottant, tout y est rempli d'obscuritez sur l'avenir, tout y est sujet à l'instabilité. Au contraire il semble que nos incertitudes mêmes sont une source féconde d'espérances : & que, plus l'homme corrompu se trouve environné de doutes & de ténebres, plus il se répand en projets sur l'avenir, & en idées qui l'amusent & qui le flattent. Assurément on ne doit point demander que Dieu, dans l'affaire de notre salut, nous conduise d'une maniere miraculeuse ; ce seroit le faire sortir trop sensiblement de son secret, que de quitter les voies obscures, sous lesquelles il se cache, pour nous donner des tieres d'assurance ; cela n'est point nécessaire, pour que nous aions lieu

lieu d'espérer. Dans tous les événemens de la vie, aussi bien que dans la voie du salut, on sait que tout est arrêté par les decrets éternels, on ne sait point comment tout est arrêté ; & cependant on espere. Si pour être incertain, il falloit desespérer, la vie ne seroit pleine que de desespoir.

Mais quand même nous nous gouvernerions tout seuls, quand même nous n'aurions aucun besoin de grace, notre salut en seroit-il assuré, & notre appui seroit il plus ferme, s'il se bornoit à une volonté foible & chancelante ? Si nous demandons certitude pour espérer notre salut, quelque sentiment que nous embrassions sur la grace, quand ce seroit le Pelagianisme, jamais nous n'espérerons.

Mais quelle stupidité de demander certitude, pour espérer un bien aussi grand & aussi inestimable que notre salut, tandis que nous nous contentons des plus legeres apparences, pour fonder nos espérances sur toutes les choses de la vie ! Si donc ; pour espérer, il nous suffit d'avoir des marques, quoiqu'elles ne soient pas absolument certaines, nous en trouvons par rapport à notre salut de plus consolantes que par tout ailleurs. Il n'est pas besoin de faire le dénombrement de toutes les merveilles que Dieu a faites en notre

tre faveur, de parler de ce Médiateur qui eſt une ſource d'eſpérance pour tout le genre humain ; car ſi Dieu a bien voulu donner ſon Fils, que ne nous donnera-t-il pas en lui & avec lui ? Il ſuffit de dire que Dieu nous a ordonné à tous d'eſpérer, & que ce commandement ſi doux & ſi admirable eſt une marque indubitable que noſtre eſpérance eſt légitime. Noſtre eſpérance même eſt un nouveau motif d'eſperer, noſtre foi en eſt un, la bonne vie, & la pratique de la vertu en eſt un encore. Si noſtre cœur ne nous reproche rien, nous avons un grand ſujet de confiance.

Comme tous ces avantages ſont autant de dons de Dieu, ce ſont autant de gages de ſon amour. Et nous avons droit d'en conclurre que nous ſommes du nombre de ce troupeau qu'il a aimé, & à qui il a réſolu de donner ſon Royaume. Il y a des ſignes de prédeſtination, comme il y en a de réprobation. Jamais ſuivant le cours ordinaire de cette vie, ni les uns ni les autres ne ſont aſſurés, quoiqu'ils ſoient tantôt plus grands & tantôt moindres. La mauvaiſe vie, l'impénitence, l'infidélité ſont autant de ſignes de réprobation, plus ou moins grands ſelon leur degré, mais jamais certains, parce que

Dieu

Dieu convertit quelquefois les volontés les plus rebelles. Au contraire la foi, la vie réglée, l'aſſiduité dans les bonnes œuvres ſont des marques de predeſtination, plus ou moins conſiderables, ſelon leur degré. Ce que Dieu a fait pour nous par un pur effet de ſa bonté, nous donne lieu d'en eſpérer la continuation, & d'avoir cette confiance, que celui qui a commencé la bonne œuvre en nous, l'achevera juſqu'au jour du Seigneur. Ainſi loin que cette doctrine jette dans le déſeſpoir, elle offre à tous les hommes un juſte ſujet d'eſpérer, & elle preſente à ceux qui ſe donnent à Dieu d'une maniere particuliere, un ſujet de conſolation plus particuliere, en redoublant les motifs de leur confiance à proportion de ce que leur ferveur & leur fidélité redoublent. Saint Auguſtin va plus loin. Il enſeigne que nôtre eſperance eſt mieux fondée, de l'être ſur la puiſſance de Dieu qui conduira nôtre volonté par la force de ſa grace, que de l'eſtre ſur la force & la fidelité d'une volonté abandonnée à elle même. J'avoue qu'il n'eſt point néceſſaire d'éxaminer cette hypotheſe. Elle eſt impoſſible. Notre libre arbitre ne ſe ſauvera jamais, mais nous perdra infailliblement ſans cette grace toute puiſſante. La dépendance de la créature envers ſon créateur eſt eſſentielle

tielle à toute créature : par conſequent il n'eſt point néceſſaire d'examiner ſi l'homme auroit plus de ſujet d'eſpérer, s'il pouvoit ſe ſauver ſans le ſecours de Dieu. Cependant, à raiſonner même ſur cette ſuppoſition abſurde, l'on trouve que la prétention de S. Auguſtin eſt ſolide.

L'homme orgueilleux a peine à en convenir. S'il étoit à ſon choix, il ſecoueroit volontiers le joug, plutôt que de dépendre de ſon Créateur. Mais qu'il raiſonne ſur ſon ſalut, comme il feroit ſur les autres choſes de la vie, & il verra la vanité de ces prétentions. Un ſeul éxemple ſuffira pour le découvrir.

Suppoſons qu'il ſoit queſtion de traverſer une riviere trés large ſur une planche trés étroite & trés gliſſante. Suppoſons encore qu'un homme la paſſera ſans péril, s'il veut apporter toute l'attention de ſon ame, pour conduire ſes pas comme il faut les conduire. Dans cette ſuppoſition l'homme a lieu d'eſpérer, & de fonder ſon eſpérance ſur ſa propre induſtrie. Mais ſi d'un autre côté cet homme obligé à traverſer la riviere apperçoit un bateau bien ſûr & bien fabriqué, dans lequel il voie un patron fort expérimenté & fort habile, enſorte qu'il ſoit aſſuré que, ſi le patron le veut, il le conduira infailliblement à l'autre bord ; ſi de plus ce pa-

tron lui donne quelque marque qu'il veut bien lui faire ce plaiſir, & ne point le laiſſer périr dans les eaux, certainement je ne croi pas qu'il balance, ou que la prudence lui permette de balancer ſur le parti qu'il doit prendre. Dans cette ſituation il aimera mieux ſe confier à une volonté étrangere, qu'à ſa propre volonté.

Ce qui nous trompe ſur noſtre ſalut, c'eſt l'aveuglement que nous cauſe l'orgueil. Mais ſi Dieu vouloit bien nous ouvrir les yeux ſur les périls ; s'il nous découvroit cette ſéduction ſi puiſſante qui eſt généralement répandue ſur tous les objets qui nous environnent, ce fonds de corruption qui eſt en nous une ſource intariſſable des plus dangereuſes & des plus continuelles tentations, cette armée inviſible des puiſſances de l'air qui nous aſſiége avec une fureur & des ſtratagêmes inconcevables ; à l'aſpect d'un péril auſſi terrible & auſſi continuel, il faudroit avoir perdu toute prudence, pour ſe confier plutôt ſur une volonté foible, aveugle, vacillante que ſur le bras du fort d'Iſrael, qui nous inviteroit à eſpérer en lui.

Car enfin il a toute la puiſſance pour briſer l'effort des portes de l'enfer, au lieu que nous ſommes environnés de foibleſſe: il a une ſageſſe infinie pour diſſiper tous

ſes

ſes conſeils, au lieu que nos lumieres ſont courtes pour penetrer toutes les profondeurs de nôtre ennemi. Si ce Dieu a réſolu de nous ſauver, il nous ſauvera infailliblement, parce qu'il fait tout ce qu'il veut au Ciel & en la terre ; & il nous donne des ſignes qu'il le veut ainſi. Il eſt vrai que ces ſignes n'ont pas une certitude entiere ; mais dans la ſuppoſition que nous traittons, aurions-nous nous mêmes des ſignes aſſurés, que noſtre volonté chancelante, comme elle eſt, voudroit toujours à l'avenir, ce qu'elle veut dans ce moment ; & pourroit on conclurre d'un moment à l'autre, d'un moment à toute la ſuite d'une vie peut-eſtre bien longue, & certainement bien traverſée? Qui ne voit combien le parti de choiſir Dieu comme ſa reſſource a d'avantages ſur l'autre, & combien on a tort par conſéquent de s'imaginer que la doctrine de la grace efficace & de la prédeſtination donne atteinte à l'eſperance.

Qui eſt ce en effet qui pourroit légitimement eſtre troublé de cette doctrine ? Je ne voi dans le monde que deux eſpeces de perſonnes, celles qui croient, & celles qui ne croient pas. Il n'eſt pas poſſible que celles qui ne croient pas, en ſoient troublées : car comment craindre ce qu'on regarde comme un chimere, & qu'on

qu'on croit n'eſtre pas ; ce qu'on croit par conſequent n'être pas à craindre? D'ailleurs qu'on éxamine le caractere de ces perſonnes qui ne croient pas. Ce ſont gens plongés dans le monde, tout occupés de leurs interêts & de leurs plaiſirs, ſans mœurs, ſans piété, qui s'embaraſſent peu d'avoir ou de n'avoir pas la grace, & qui ne font point toutes ces réflexions ; & quand il les feroient, le Médiateur qui eſt mort pour tous, leur prèſenteroit toujours un ſujet d'eſperance.

A l'égard de ceux qui croient, comment pourroient ils en être legitimement troublés ? La foi qui eſt en eux eſt déja un ſigne ; la crainte même de n'eſtre pas predeſtinés en eſt encore un ſigne. Quiconque a cette crainte n'eſt pas ſans quelque don de Dieu, & ce don particulier eſt une marque particuliere de ſa bonté. Loin donc qu'ils aient lieu de ſe troubler, la crainte même qui pourroit être le fondement de leur trouble, devient un motif très-juſte & très-preſſant de confiance. Plus leur piété augmente, moins ces marques de prédeſtination deviennent incertaines. Jamais pourtant elles ne s'élevent juſqu'au point d'une aſſurance entiere, comme jamais, quelque marque de réprobation qu'on voie dans un pécheur ou un infidele, il n'y a d'aſſurance qu'il ne ſe con-

convertira pas & qu'il ſera damné. Dieu tient toujours ſes Saints dans l'humilité, dans la vigilance, dans la crainte, en les tenant dans la dépendance d'une grace efficace qu'il ne leur doit pas, & qu'il peut leur refuſer. Et par là, il eſt viſible qu'une ſeule & même doctrine devient le fondement de toutes ces différentes vertus. Parce que noſtre ſalut dépend d'une grace efficace par elle même, nous ne pouvons jamais en être pleinement aſſurés : Dieu peut nous la refuſer, cette grace ; il faut donc opérer notre ſalut avec crainte & avec tremblement : & parce que nôtre ſalut dépend d'une grace efficace par elle même qui nous y conduira infailliblement, ſi Dieu a la bonté de nous la donner juſqu'à la fin de nôtre vie, & que d'ailleurs nous donne tant de marques de bonté, & qu'il nous commande d'eſpérer cette grace, il faut donc l'attendre, comme Dieu nous l'ordonne, avec confiance & ſans déſeſpoir.

V.

Une des difficultés qui frappent le plus ceux qui conſiderent cette doctrine d'une maniere ſuperficielle, eſt celle qui eſt tirée de l'amour & de la bonté que Dieu témoigne avoir pour les hommes. Toutes les Ecritures, diſent-ils, ſont pleines des

des démonſtrations les plus tendres. Or comment allier des ſentimens ſi doux avec ce diſcernement ſi terrible des élus d'avec les réprouvez. Car comme les aime-t-il, ces hommes qu'il reprouve; comment leur veut-il du bien, tandis qu'il ſe réſout de ne leur point donner cette grace ſans laquelle il voit qu'ils ne manqueront pas de périr; où eſt cette douceur paternelle, cette effuſion ſi liberale, cette multitude de miſericordes?

Mais cette difficulté ne donne aucune atteinte à la doctrine de la grace efficace. Elle attaque également le ſyſteme des Congruiſtes. Selon leur ſyſteme, Dieu prévoit ce que doivent faire toutes les créatures. Il voit que s'il place tels hommes avec tels ſecours dans telles circonſtances; ils vivront bien & ſe ſauveront, au lieu que s'il les place avec tels ſecours dans telles autres circonſtances; ils vivront mal & ſe damneront.

Aprés cette vue, Dieu de lui-même & par ſa volonté toute pure place ces hommes-ci avec tels ſecours & dans les circonſtances où il voit qu'ils ſe damneront, & ne veut pas les placer dans les circonſtances où il voit qu'ils ſe ſeroient ſauvés: voilà ce que c'eſt que réprouver, ſelon ce ſyſteme. Or comment allier, dira-t-on, comme l'on a fait dans l'objection pro-

propoſée, un tel decret de Dieu avec ſa bonté infinie, & les marques d'amour & de tendreſſe qu'il donne à tous les hommes dans les ſaintes Ecritures ? Eſt-ce donc là aimer ces hommes, eſt-ce vouloir leur ſalut que de choiſir juſtement les conjonctures où ils pecheront, & où aprés ces pechés Dieu même les punira dans les flammes éternelles ; tandis qu'on pourroit les placer dans d'autres conjonctures où ils auroient fait le bien & ſe ſeroient ſauvez. N'eſt-il pas viſible que cette difficulté ſubſiſte toute entiere dans le Congruiſme ? Je croi même qu'il y a encore plus ; & je réſerve pour la ſuite à montrer que ſur ce point il y a une dureté étrange dans ce ſyſteme, qui n'eſt pas dans la doctrine de la grace efficace.

Mais le Congruiſme n'eſt pas le ſeul ſyſteme où cette difficulté ſe rencontre. La grace Pélagienne, la plus pure, n'en eſt pas à couvert. Inventez, hazardez, tournez-vous de toutes parts, & pour peu que vous vouliez ouvrir les yeux ſur vos principes, je vous répons de faire naître contre vous la même objection. C'eſt ce que je montrerai dans la partie ſuivante.* Il ne convient donc point d'attaquer par de ſemblables raiſons la grace efficace & la prédeſtination gratuite. Il n'eſt perſonne qui ne ſoit obligé d'y répondre ; & la meil-

* Chap. 1.

meilleure maniere de le faire eſt que notre eſprit fléchiſſe ſous le poids immenſe des jugemens de Dieu.

La conduite de ſa Providence envers les enfans qui meurent ou ſans baptême, ou avec le baptême, ſuffit pour détruire toutes les difficultés d'une raiſon peu éclairée. Dieu ne les aime-t-il pas ? Peut-on des témoignages plus tendres de bonté, que ceux que Jeſus-Chriſt donne aux enfans dans l'Evangile ? Et quel diſcernement plus inconcevable & plus marqué que le leur ?

Une des cauſes les plus ordinaires de nos illuſions, eſt de ne conſidérer les objets que par un côté. Si nous enviſageons ce que les ſaintes Ecritures nous marquent de la bonté de Dieu envers les hommes, il ne ſe peut rien de plus tendre ni de plus touchant, quoiqu'il ne faille pas oublier qu'il y a des marques de bonté particulieres pour certains, comme il y en a de generales pour tous. Mais ſi nous enviſageons ce qu'elles nous marquent de ſes jugemens, il ne ſe peut rien de plus terrible. L'un & l'autre eſt vrai, & l'on doit avoir égard à l'un & à l'autre, quand il s'agit de prendre un ſentiment. Mon deſſein n'eſt pas d'examiner ce que nous trouvons dans les livres ſaints ſur ce ſujet ; je

me

me borne à deux réfléxions qui peuvent ſuffire pour diſſiper cette objection.

1. Je compare le genre humain à une ville rebelle dont les habitans méritent tous d'être punis, mais punis par les ſupplices les plus affreux, comme d'être brulés à petit feu. Un Prince s'empare de cette ville, & au lieu d'éxécuter contre tous un châtiment ſi juſte, il choiſit gratuitement du milieu de cette multitude criminelle une troupe de perſonnes, leſquelles non ſeulement il éxemte de la peine qu'elles ont meritée, mais qu'il comble de biens & qu'il éleve au plus haut degré d'honneur. A l'égard des autres, ou d'un grand nombre des autres, il adoucit leur peine & la diminue d'une maniere conſidérable. Eſt-il quelqu'un qui puiſſe accuſer ce Prince de cruauté, & qui au contraire ne ſoit porté à louer ſa modération & ſa clémence ? L'application de cet éxemple ſe fait ici de ſoi-même.

Pour enviſager, comme il faut, la bonté de Dieu ſur les hommes, il eſt à propos de conſidérer le genre humain dans ſon tout. Ce que Dieu communique de biens à cette portion qu'il délivre de la perdition commune, eſt ſi merveilleux, qu'il releve infiniment ſa miſéricorde. C'eſt auſſi ſur cette portion délivrée que la

la miſericorde doit éclater particuliere-ment, comme ſa juſtice doit auſſi particulierement éclater ſur la portion qui eſt laiſſée dans la condamnation commune. Les voyes de Dieu ſont l'un & l'autre. Elles ſont miſericorde & juſtice. Sa conduite doit porter ce double caractere : il ne faut donc pas éxiger qu'il traite une partie du genre humain, comme il traite l'autre, afin que ſa conduite paroiſſe miſericordieuſe.

Mais ſur ceux mêmes qu'il a réſolu par un jugement de ſa juſtice de ne point tirer de la perdition, il ne laiſſe pas de faire éclater auſſi ſa bonté & ſa miſéricorde. Car ſans éxaminer s'il eſt vrai ou faux que Dieu puniſſe les réprouvez au deſſous de ce qu'ils méritent (ſur quoi les Théologiens ſont partagez) il eſt certain que Dieu a communiqué des biens & a établi des moiens généraux pour le ſalut de tous les hommes, qui ſont en effet de ſa bonté envers tous. La nature avec ſes avantages, le témoignage du * ciel, de la terre, & de toutes les créatures, le miniſtere des ſaints Anges, &, ce qui eſt infiniment au deſſus,

* Pſ. 18. *Cœli enarrant* Act. 14. v. 15. *In prateritis generationibus dimiſit omnes gentes ingredi vias ſuas, & quidem non ſine teſtimonio ſemetipſum reliquit, benefaciens de cœlo, dum pluvias, & tempora fructifera, implens cibo & latitia corda*

ſus le ſang du Médiateur deſtiné pour tous, ſes ſacremens, & ſa grace préparée pour tous, ſa loi & ſon évangile addreſſé à tous.

Or prémierement on ne peut douter que par là Dieu n'ait empêché une grande multitude de fautes, dans les réprouvez, & que ſi les hommes, je parle des adultes, avoient été abandonnez à eux-mêmes, la cupidité, qui va toujours croiſſant, n'eût cauſé dans le monde une plus grande multitude de crimes.

La Providence a un grand nombre de de moiens pour diminuer la damnation des réprouvez, en diminuant l'excés des crimes qu'ils auroient commis. Ce bienfait ne nous ſemble peut-être pas fort conſidérable; mais qu'il eſt grand aux yeux de celui qui ſouffre déjà, ou de celui qui eſt effraié de la rigueur de ſon ſupplice! Que tous les adouciſſemens lui ſont précieux! Qu'on en juge par ce qui eſt dit du mauvais riche, qu'il ne demande qu'une goute d'eau, pour tempérer l'ardeur de ſon ſupplice.

Secondement, pourquoi faut-il que nous

da noſtra. Idem c. 17. v. 26. 27. 28 Rom. 1. v. 20 *Inviſibilia enim ipſius à creatura mundi, per ea quæ facta ſunt intellecta conſpiciuntur, ſempiterna quoque ejus virtus & divinitas, ita ut ſint inexcuſabiles.*

nous ſoyons autrement diſpoſez touchant notre ſalut que nous ne le ſommes ſur toutes les choſes de la vie ? Lorſque Dieu répand la fertilité ſur la terre, qu'il procure un ciel favorable, qu'il donne une abondance de toutes ſortes de fruits ; qui s'eſt jamais aviſé en pareille occaſion d'accuſer ſa bonté ; & de ſe plaindre de ſa Providence, ſous pretexte que nous ayant donné tant de biens temporels, il ne nous aura pas donné la volonté d'en uſer ? Il eſt certain néanmoins que nous avons beſoin que Dieu nous la donne, cette volonté. Il eſt encore certain qu'il ne la donne pas à quiconque par extravagance & par deſeſpoir, veut ſe laiſſer mourir de faim. Toutesfois les plus impies ne s'aviſent point d'accuſer la Providence, dés là qu'un homme s'eſt laiſſé mourir de faim, parce qu'il l'a voulu. Dieu lui avoit donné des moyens pour vivre, s'il avoit voulu ; c'en eſt aſſez.

Pourquoy aura-t-on un autre poids & une autre meſure pour juger des biens éternels ? Les moyens que Dieu nous a donnez, & qu'il nous offre, ſont ſurabondans pour nous procurer notre ſalut, ſi nous le voulons. Qu'on ne diſe pas que Dieu ne nous a pas donné cette volonté ; il n'a pas donné non plus la volonté d'uſer des biens de la vie, à quiconque veut ſe laiſ-

laisser mourir de faim au milieu d'une abondance de biens.

La seconde reflexion qui me reste sur ce sujet, c'est que nous sommes toûjours portez à mesurer Dieu sur nous-mêmes, ses pensées sur nos pensées, sa justice sur nôtre justice, son amour sur nôtre amour. Ne se convaincra-t-on jamais qu'il y a entre cet être suprême & nous une distance infinie, que tous ses attributs sont infinis, que leur ordre & leur matiere est toute differente de nôtre maniere & de notre ordre ? On n'a point de peine à concevoir que la puissance de Dieu soit incomprehensible ; & quand on trouve des effets de sa puissance qu'on ne comprend pas, on s'en repose volontiers sur cette vûë. Mais la bonté de Dieu n'est pas moins incomprehensible que sa puissance, puis qu'elle n'est pas moins infinie.

Contentons-nous donc de cette consideration generale pour répondre à toutes les difficultez. Nous voyons que Dieu fait du bien à tous : le peché étant une privation & un néant, Dieu ne l'opere jamais, & ce que Dieu nous donne est un bien & un être.

C'en est assez pour ne point disputer sur la bonté de Dieu. Après tout, qu'on dispute & qu'on éxamine les effets de cette bonté ; ils sont si admirables, qu'ils con-

confondront quiconque voudra les conſidérer. Ils ſont même, ſi je l'oſe dire, ſi incroiables, qu'on a beſoin du ſecours de la foi pour les croire. Si pluſieurs infideles & hérétiques refuſent de croire les myſteres du Verbe incarné, d'un Meſſie humilié & ſouffrant, d'un Homme Dieu qui ſe cache ſous de viles eſpéces pour s'unir à nous, c'eſt peut-être moins parce qu'ils doutent que Dieu puiſſe le faire, que parce qu'ils doutent qu'il l'ait bien voulu. Mais ſi les effets de la bonté de Dieu paroiſſent ſi inconcevables à la nature, les effets de ſa juſtice ne doivent pas le paroître moins; & comme la conduite de Dieu porte le caractere de ces deux attributs, la vraie doctrine ſur la grace doit nous découvrir des profondeurs inconcevables ſur l'un & ſur l'autre.

VI.

Enfin, dit-on, ſi nous ne faiſons le bien que lorſque nous avons une grace efficace par elle-même, qu'on prie pour nous l'obtenir, à la bonne heure; mais qu'on ne nous reprenne point lorſque nous faiſons le mal, ne l'ajant point eû. Qu'on demande la foi pour nous, mais qu'on ne nous exhorte pas à l'embraſſer. Mais je dirai de même, ſi nous ne faiſons le bien que lorſque nous avons une grace con-

grue,

grue, c'eſt à dire, que Dieu nous place dans certaines circonſtances, qu'on prie pour nous l'obtenir, & qu'on ne nous reprenne pas, lorſque Dieu ne nous y a pas placé. Diſons plutôt que quelque beſoin que nous aions d'une grace efficace, l'on a raiſon de nous reprendre. La correction eſt juſte & elle eſt utile.

Elle eſt juſte, puiſque nous avons véritablement tort, comme l'on a tâché de l'expliquer dans le chapitre précédent. Elle eſt utile, parce que Dieu attache ſouvent ſa grace à ce moien extérieur, comme nous l'avons montré dans la ſection 5. Une comparaiſon ſervira à mieux développer le dernier point. Je ſuppoſe qu'un grand nombre de perſonnes ſe trouvent enſevelies ſous les ruines d'un édifice qui vient de périr, qu'elles n'aient point été écraſés ſur le champ, mais qu'elles ſoient toutes ſur le point de mourir. Je ſuppoſe encore qu'il ſe trouve là un Prophete à qui Dieu ait prédit que de ce nombre de perſonnes, il y en auroit quelques-unes qui ſeroient délivrées miraculeuſement, ſuppoſé qu'elles entendiſſent une voix qui les exhortât à ſortir de deſſous ces ruines, auroit-on raiſon d'empêcher ce Prophete de parler, de crier, d'exhorter, ſous prétexte que cela eſt inutile, & que Dieu peut les délivrer miraculeuſement, ſans emploier ce moien ? Au contraire ce Prophête, ne ſachant pas préciſément qui ſeroient ceux à qui Dieu auroit réſolu de faire cette grace, ne s'efforceroit-il pas de ſe faire entendre de tous, ne les exhorteroit-il pas & en général & en particulier?

Nous ne ſçavons ni quand ni à qui Dieu a réſolu de donner une grace victorieuſe; mais nous

nous savons que Dieu en donne quelquefois à certains pécheurs, à l'occasion des remontrances qu'on leur fait, pourquoi donc négligeroit-on d'en faire ? La comparaison est juste sur cet article. Je dis, sur cet article, car les comparaisons du corps à l'esprit sont toutes défectueuses pour peu qu'on leur donne d'étendue ; celle-ci l'est comme les autres, & son défaut nous découvre sur cette matiere une nouvelle vérité.

C'est que pour retirer ces hommes de dessous les ruines dont ils sont accablez, il est absolument inutile par soi-même de les exhorter à en sortir ou de ne les pas exhorter, il s'agit de lever ce poïds étranger qui les accable ; & leur volonté, non plus que toutes les exhortations du monde, n'entre en aucune maniere dans cette action. Il faut raisonner différemment de nôtre salut. Pour croire, pour se convertir il faut plusieurs choses. Pour croire, il faut que nous connoissions par une simple connoissance d'esprit les les articles qu'on nous propose ; c'est ce que les Théologiens appellent *apprehensio dogmatum credendorum*. Il faut de plus vouloir les embrasser, vouloir juger, & consentir à les croire. Pour se convertir, il faut de même connoître certaines choses par une simple connoissance, penser qu'on commet telles actions &c. Et il faut de plus juger qu'il n'est pas à propos de les commettre. Or ces deux choses sont bien différentes. Tous ceux à qui l'on propose certains articles à croire, à moins qu'ils ne soient sourds, entendent bien qu'on les leur propose, & ils y pensent ; Juifs, Payens, Mahométans, quand ils entendent parler que Jesus-Christ est le Messie & qu'il est Dieu & Homme, ils y pensent, lors même qu'ils

qu'ils refuſent de le croire. Quoiqu'il faille que Dieu par la prémotion produiſe cette penſée, néanmoins il la produit ſuivant le cours ordinaire de la nature, & il l'a attachée à cette exhortation. Mais le deſir de croire n'y eſt point inſéparablement attaché. Quelquefois Dieu le donne ce deſir, & quelquefois il ne le donne point. C'eſt une pure grace, quand il le donne : mais quoiqu'il ne le donne point toutes les fois qu'on nous exhorte, il le donne néanmoins quelquefois. Ordinairement même la foi n'eſt donnée que lorſque cette propoſition extérieure a précédé.

Ainſi cette propoſition extérieure a deux avantages. Prémierement elle a celui d'eſtre liée ſouvent avec l'acte de foi, parce que tandis qu'un Miniſtre parle, ſouvent Dieu par une grace particuliere ouvre le cœur, pour recevoir la ſainte parole.

Secondement, elle a un autre effet ; c'eſt qu'elle produit, ſelon le cours ordinaire, la connoiſſance toute ſimple des articles qu'il faut croire. Or cette connoiſſance par elle même eſt néceſſaire pour la foi. Elle entre dans l'acte de foi, quand on le fait. Car comment croire certains articles, ſi on ne les connoît pas ? Comment croire en Jeſus-Chriſt, ſi l'on n'a jamais entendu parler de Jeſus-Chriſt ? Pour croire, il faut faire un jugement, & dans tout jugement la connoiſſance des choſes dont on juge, y entre. Si l'homme ne nous propoſoit les articles de foi, Il faudroit pour les croire, que Dieu nous les révélât miraculeuſement. Cette propoſition extérieure épargne donc à Dieu un miracle. Ainſi ce ſeroit tenter Dieu que de la negliger ſous prétexte qu'il peut opérer en nous tout ce qu'il lui plaît par une opération efficace.

Fin du cinquieme Tome.

Rés 1052360